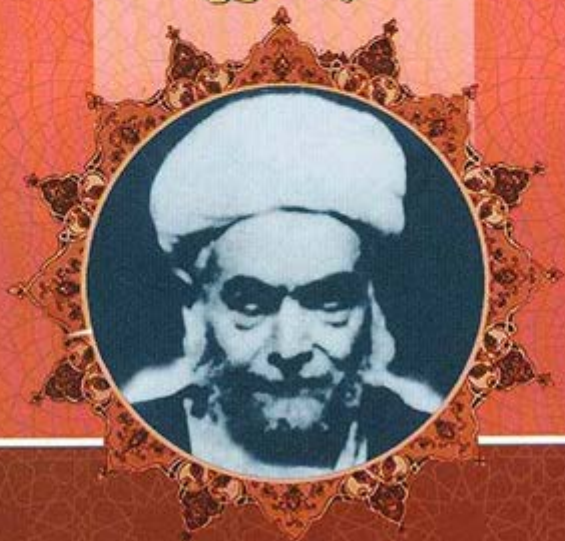





نعلیقہ و منظومہ
حکمت سبزواری
جلد اول



میرزا مهدی مدرس آشتیانی





تعلیقہ بر شرح منظومہ حکمت سبزواری

جلد اول

مؤلف:

میرزا مہدی مدرس آشتیانی

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطہ بدیل < mktba.net

شناسنامه:

آشتیانی، مهدی، ۱۲۶۸ - ۱۳۳۱. شارح
تعلیقہ بر شرح منظومہ حکمت سبزواری / مؤلف میرزا مهدی آشتیانی؛ قم: زہیر، ۱۳۹۰.

ج ۲

ISBN: ۹۷۸-۹۶۴-۸۰۷۶-۶۹-۱

-(دوره)

ISBN: ۹۷۸-۹۶۴-۸۰۷۶-۷۰-۷

-(ج ۱)

فہرست نویسی براساس اطلاعات فیبا.

کتابنامہ بہ صورت زیر نویس

۱. سبزواری، ہادی بن مہدی، ۱۲۱۲ - ۱۲۸۹ ق. شرح منظومہ - نقد و تفسیر.

۲. فلسفہ اسلامی. الف. سبزواری، ہادی بن مہدی، ۱۲۱۲ - ۱۲۸۹ ق. شرح منظومہ.

شرح.

ب. عنوان. ج. عنوان: شرح منظومہ. شرح.

۱۸۹/۱ آش / ش ۲۷۷ س

۷ ت ۱۲۳۴ / BBR

تعلیقہ بر شرح منظومہ حکمت سبزواری..... مؤلف: میرزا مهدی آشتیانی

شمارگان:..... ۳۰۰۰ نسخہ

نوبت چاپ:..... اول

سال چاپ:..... ۱۳۹۰ ہش

چاپ:..... علوی

صحافی شومیز:..... نوین

قیمت دورہ:..... ۱۶۰۰۰۰ ریال

شابک دورہ: ISBN: ۹۷۸-۹۶۴-۸۰۷۶-۶۹-۱

شابک جلد اول: ISBN: ۹۷۸-۹۶۴-۸۰۷۶-۷۰-۷

این کتاب با حمایت وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی بہ چاپ رسیدہ است.

فهرست مطالب

۷.....	پیشگفتار جاب دوم
۱۰.....	پیشگفتار
۱۸.....	مقدمه
۱۰۰.....	فی بداهة الوجود
۱۴۹.....	فی أصالة الوجود
۲۰۱.....	فی اشتراك الوجود
۲۱۹.....	فی زیادة الوجود علی المهیة
۲۳۲.....	فی أَنَّ الحَقَّ، تعالی، إِنِّیَّةٌ صِرْفَةٌ.....
۲۴۰.....	فی بَیانِ الْأَقْوالِ فی وَحْدَةِ حَقِیقَةِ الْوُجُودِ وَكُثْرَتِهَا.....
۲۵۳.....	غُرُرُ فی الْوُجُودِ الدُّنْیَیْ.....
۳۳۹.....	فی تعریف المعقول الثانی و بیان الاصطلاحین فیہ.....
۳۴۵.....	فی أَنَّ الْوُجُودَ مُطْلَقٌ وَمُقَدَّمٌ، وكذا الْعَدَمُ.....
۳۴۷.....	فی أَحْکامِ سَلْبِیَّةِ لِلْوُجُودِ.....
۳۵۳.....	فی أَنَّ تَكْثُرَ الْوُجُودِ بِالْمَهِیاتِ، وَأَنَّهُ مَقُولٌ بِالتَّشْكِیکِ.....
۳۵۷.....	فی أَنَّ الْمَعْدُومَ لَیْسَ بِشَیْءٍ.....

۳۶۲	فی عَدَمِ التَّمَايُزِ وَالْعِلِّيَّةِ فِي الْأَعْدَامِ.....
۳۶۴	فِي أَنَّ الْمَعْدُومَ لَا يُعَادُ بِعَيْنِهِ.....
۳۸۲	فِي دَفْعِ شُبْهَةِ الْمَعْدُومِ الْمَطْلُوقِ.....
۳۸۵	فِي بَيَانِ مَنَاطِ الصَّدْقِ فِي الْقَضِيَّةِ.....
۳۹۱	فِي الْجَمَلِ.....
۳۹۹	الْفَرِيدَةُ الثَّانِيَّةُ فِي الْوُجُوبِ وَالْإِمْكَانِ: فِي الْمَوَادِّ الثَّلَاثِ.....
۴۰۴	فِي أَنَّ الْجِهَاتِ اعْتِبَارِيَّةٌ.....
۴۱۵	فِي أَنْحَاثٍ مُتَعَلِّقَةٍ بِالْإِمْكَانِ.....
۴۲۷	فِي بَعْضِ أَحْكَامِ الْوُجُوبِ الْغَيْرِيِّ.....
۴۴۵	فِي الْإِمْكَانِ الْاسْتَعْدِيِّ.....
۴۴۹	فِي الْقَدَمِ وَالْحُدُوثِ.....
۴۷۵	فِي ذِكْرِ الْأَقْوَالِ فِي مُرْجِعِ حُدُوثِ الْعَالَمِ فِيمَا لَا يَزَالُ.....
۴۷۸	فِي أَقْسَامِ السَّبْقِ وَهِيَ ثَمَانِيَّةٌ.....
۴۸۱	فِي تَعْيِينِ مَا فِي التَّقَدُّمِ.....
۴۸۵	فِي الْفِعْلِ وَالْقُوَّةِ.....
۴۹۲	فِي الْمِيهَةِ وَلَوْاحِقِهَا.....
۵۰۳	فِي اغْتِبَارَاتِ الْمِهَةِ.....

پیشگفتار چاپ دوم

در سال ۱۳۵۲ هجری شمسی که چاپ نخستین این کتاب منتشر گشت^۱ آرزوی دیرینه دوستداران حکمت متعالیه جامه عمل به خود پوشید، چه آنکه آنان که به بحث فحوص در فلسفه ملاصدرا و افکار مکتب پیروان او می پرداختند کتاب شرح غررالفرائد یعنی شرح منظومه حکمت حاج ملا هادی سبزواری را مناسب تر از هر کتاب دیگر برای تعلیم و تعلم یافته بودند، و هر چه بیشتر می خواستند به منبعی دست یابند که پرده از روی غوامض و رموز آن کتاب بردارد و دشواری های آن را حل کند. هرچند پیش از نشر تعلیقہ دو حاشیہ دیگر بر شرح منظومہ در دسترس اهل علم بود یکی از شیخ محمد هیدجی زنجانی^۲ و دیگری از شیخ محمدتقی آملی^۳ ولی کتاب حاضر یعنی تعلیقہ آشتیانی از جامعیت بیشتری

۱. به وسیله مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران با همکاری دانشگاه تهران (سلسله دانش ایرانی شماره ۲).

۲. ملا محمد بن معصوم علی هیدجی زنجانی از شاگردان سبزواری که در سال ۱۳۳۹ هجری قمری در تهران وفات یافت.

۳. مرحوم شیخ محمدتقی آملی از مدرسان بزرگ تهران در سال ۱۳۴۹ هجری شمسی به رحمت

برخوردار است، چه آنکه هیدجی در دانش فلسفه و حکمت الهی به پایه آشتیانی نمی‌رسد، و آملی هم هرچند که فقیه و فیلسوفی توانا بود ولی در حاشیه خود تکیه بر الهیات بالمعنی الأخص داشته است، بنابراین در امور عامه فلسفی یعنی الهیات بالمعنی الأعم تعلیق آشتیانی از مهمترین و مبسوط‌ترین کتابهایی است که در جریان تفسیر گفته‌های حکیم متأله حاج ملاهادی سبزواری به بحث از مسائل مهم حکمت متعالیه و علم الهی عام پرداخته است.

هنگام نشر چاپ اول ما به خوانندگان ارجمند وعده داده بودیم که جلد دومی منتشر سازیم که مشتمل بر شرح و بیان افکار آشتیانی به زبان فارسی باشد و جلد سومی که در آن تعلیق آشتیانی به زبان انگلیسی مورد گزارش و تحلیل قرار گیرد، ولی به علل گوناگون این هدف عالی ما به مرحله تحقیق در نیامد، ولی در عوض راقم این سطور توفیق یافت که با همکاری یکی از دانشمندان شرح منظومه سبزواری (قسمت امور عامه و جوهر و عرض) را به زبان انگلیسی ترجمه کند و به دنیای علم عرضه

دارد^۱ و نیز جلد دومی شرح منظومہ را کہ اختصاص بہ الہیات بالمعنی الاخصّ دارد بہ سیاق و روش جلد اول^۲ آمادہ سازد کہ ہم‌اکنون زیر چاپ است.

در پایان لازم می‌داند کہ از گروه فلسفہ دانشکدہ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تہران کہ بنا بہ درخواست‌های پی در پی استادان و دانشجویان، نشر این تعلیقہ را کہ نایاب شدہ بود در اولویت قرار داد و چاپ آن را بہ دانشگاه توصیه کرد تشکر کند و نیز از سازمان انتشارات و چاپ دانشگاه کہ در فراہم آوردن وسائل نشر کتاب تسریع لازم را بہ عمل آورد سپاسگزاری نماید. جزاہم اللہ عن العلم خیر الجزاء.

مہدی محقق

دوازدهم بہمن‌ماہ ۱۳۶۶ ہجری شمسی

۱. در سال ۱۳۵۶ ہ. ش. در نیویورک چاپ شد و در سال ۱۳۶۲ در تہران بہ وسیلہ مرکز نشر دانشگاهی تجدید چاپ گردید.

۲. جلد اول در سال ۱۳۴۸ ہ. ش. بہ وسیلہ مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبہ تہران (سلسلہ دانش ایرانی شماره ۱) چاپ شد و در سال ۱۳۶۰ تجدید چاپ گردید.

پیشگفتار

در سال ۱۳۴۹ مجله نخستین از سلسله ایرانی یعنی منظومه سبزواری (قسمت امور عامه و جوهر و عرض) منتشر گشت و در آن مجله همه حواشی سبزواری و برگزیده‌ای از حاشیه هیدجی^۱ و آملی^۲ آورده شد. پس از آن بسیاری از دانشمندان یاد آور شدند که مناسب چنان بود که حواشی مرحوم میرزامهدی آشتیانی ضمیمه آن می گشت و یا جداگانه به چاپ می رسید. البته چاپ همه حواشی در آن مجلد حجم کتاب را از میزان معمول افزون می ساخت و نیز مایه تأسف بود که فقط به منتخباتی از آن اکتفا شود. اکنون مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل شعبه تهران مفتخر است که نتوانسته آن حواشی را در جلدی مستقل به چاپ رساند تا مورد استفاده اهل دانش و بینش قرار گیرد. شکی نیست که آشتیانی در زمان ما از متبحرترین کسانی بود که به حکمت متعالیه و فلسفه میرداماد و

۱. در گذشته در سال ۱۳۳۹ هجری قمری.

۲. در گذشته در سال ۱۳۴۹ هجری شمسی.

ملاصدرا و سبزواری تسلط داشت و اوست فلسفی چند قرن اخیر را توانسته بود در وجود خود محفوظ نگه داشته و یک نظم اساسی عقلی برای آن وجود بیارود. هم اکنون افراد انگشت شماری که در ایران به تدریس فلسفہ اسلامی و حکمت متعالیہ اشتغال دارند از کسانی هستند کہ از دریای فضل و دانش او برخوردار گشته‌اند^۱ و مسلماً وجود این تعلیقہ بہ ہر تدریس و تحقیق آنان کمک بہ سزائی خواهد کرد.

چاپ این تعلیقہ براساس نسخہ‌ای صورت گرفته کہ آقای میرامحمد آشتیانی بہ خط خود استنساخ کردہ‌اند و سپس آن نسخہ مورد بررسی دقیق ثانوی قرار گرفته و نشانہ گذاری گردیدہ و موارد استشہاد از آیات معین شدہ و بصورتی کہ ملاحظہ می‌شود درآمده‌است.

متأسفانہ حجم این کتاب مانع از این شد کہ بتوان مقدمہ‌ای تفصیلی در تحلیل افکار فلسفی آشتیانی و فہرست تفصیلی مطالب و سایر فہارس لازم و همچنین شرح احوال او بہ آن ضمیمہ گردد و مناسب دیدہ شد کہ مجلد دیگری اختصاص بہ این امر دادہ شود. بنابراین در جلد دوم

۱. از میان آنان باید از آقای سیدجلال الدین آشتیانی استاد دانشمند دانشکدہ الہیات مشہد نامبرد کہ در حال حاضر از بانمترین و پراثرترین کسانی است کہ بہ فلسفہ اسلامی خدمت می‌کند. خداوند توفیق ایشانرا افزون گرداند.

مقدمه‌ای در شرح احوال آشتیانی که شامل نام استادان و شاگردان و مسافرت‌ها و گفتگوهای علمی او و معرفی و تحلیل آثار اوست خواهد آمد و نیز افکار فلسفی او در مسائل مختلف مورد بحث و بررسی قرار خواهد گرفت و نشان داده خواهد شد که او چه سهم بسزائی در تکامل حکمت متعالیه در ایران داشته است و گذشته از این فهرستی تفصیلی از مطالب کتاب به آن افزوده خواهد شد تا دوستداران فلسفه و دانشجویان به آسانی بتوانند این کتاب را مورد استفاده قرار دهند.

از آنجا که شهرت آشتیانی فقط در ایران و حوزه‌های علمی کشورهای اسلامی بوده و دانشمندان غرب از وجود چنین فیلسوفی بی‌اطلاع بوده‌اند تحلیل افکار و اندیشه‌های او و مقایسه او با برخی از فیلسوفان ایرانی و غیرایرانی در مجلدی جداگانه به زبان انگلیسی صورت خواهد پذیرفت و مسلماً این خدمت بزرگ موجب آن خواهد شد که بر خلاف آنچه که برخی از دانشمندان بی‌اطلاع تصوّر می‌کنند که فلسفه اسلامی از، کندی فیلسوف عرب آغاز و به ابن رشد فیلسوف اندلسی ختم شده، سرزمین ما همیشه محل اندیشه و تفکر عقلی و فلسفی بوده و نه تنها پس از فارابی و ابن‌سینا و غزالی دانشمندانی همچون میرداماد و عبدالرزاق لاهیجی و میرفندرسکی و ملاصدرا و حاجی

ملاہادی سبزواری خدمات شایانی بہ فلسفہ کردند بلکہ شاگردان نامدار و گنہام آنان نیز توانستند این سنت را زندہ نگہ بدارند و وجود شخصیت بزرگ فلسفی همچون میزامہدی آشتیانی کہ فقط بیست سال پیش رخت از این جہان بر بسته است دلیل بزرگی است بر اینکہ دانشمندان این کشور در نگہ داشت و پیشبرد سنت فلسفی کوشیدہ و آن را بیش از پیش باورتر ساختہ اند.

چون شرح حال تفصیلی آشتیانی بہ جلد دوم وعدہ دادہ شدہ در این جا فقط بہ شرح حالی کہ سہ سال پیش از وفاتش بہ وسیلہ میرزا محمد علی مدرس تبریزی تنظیم گشتہ و در کتاب ریحانۃ الادب آودہ شدہ است اکتفا می شود و اضافہ می نماید کہ او در اردی بہشت ۱۳۳۲ ہجری شمسی این جہان را بدرود گفت در هنگامی کہ ۶۶ سال قمری از عمر پر برکت اومی گذشت و نیز از آثار او فقط کتاب تعلیقہ او بر شرح منظومۃ منطق سبزواری در سال ۱۳۷۱ ہجری قمری (۱۳۳۱ ہجری شمسی) و کتاب اساس التوحید او بہ فارسی بہ وسیلہ دانشگاه تہران در سال ۱۳۳۰ شمسی چاپ شدہ است.

مدرس آشتیانی

حاج میرزا مہدی ابن آمیرزا جعفر آشتیانی الاصل، طہرانی المولد

والمسکن، از مفاخر علمای عصر حاضر ما و عالمی است عامل، فقیہ کامل، حکیم متکلم، ادیب ریاضی مفسر، عارف متقی، فقیہ الفلاسفہ و فیلاسوف الفقہا، حاوی فروغ و اصول و جامع معقول و منقول و بالخصوص در عرفان و حکمت و فلسفہ حایز نصیب اعلیٰ و صاحب قدح معلی. در مضمار مسابقت گوی سبقت از دیگران ربود، علاوه بر مراتب علمیہ در کمالات نفسانیہ ممتاز، در محاسن اخلاق طاق، دارای مراحل تجلیہ و تخلیہ و تخلیہ بود.

خلاصہ ادوار زندگانی آن علامہ عصر، علاوه بر اطلاعت متفرقہ موافق آنچه به حسب درخواست این نگارنده نگارش داده آنکہ در سال هزار و سیصد و ششم ہجری قمری در طهران متولد شد، پس از آنکہ ادبیات و مقدمات لازمہ و درس سطحی فقہ و اصول را نزد والد معظم خود و آقا شیخ مسیح طالقانی و دیگر اساتید وقت بجد کمال رسانید و فقہ و اصول استدلالی و اقسام منقول را نیز در حوزہ آقای آشیخ فضل اللہ مصلوب نوری و آقای سید عبدالکریم مدرس مدرسہ مروی تهران و دیگر اکابر وقت تکمیل و مبانی ریاضیات را نزد شیخ عبدالحسین سیبویہ و میرزا غفار خان نجم الدولہ و میرزا جہان بخش منجم و حکمت ملاصدرا را نزد سیدالحکما آقامیر شیرازی و اساس حکمت مشائی را نزد

میرزا حسن کرمانشاهی و عرفان رانزد سلطان الفلاسفہ میرزا محمد حسین و رئیس الاطباء میرزا ابوالقاسم نایینی طبیب مخصوص ناصرالدین شاه قاجار و طبّ جدیدی را نیز نزد میرزا علی اکبر خان ناظم الاطباء و میرزا ابوالحسن خان رئیس الاطباء و غیر ہما استوار داشت.

بعد از تکمیل مراتب علمیہ عقلیہ و نقلیہ عزیمت عتابت داد و حوزہ درس یگانہ فقیہ وقت آقای سید محمد کاظم یزیدی آتی الترجمة حاضر شد، علاوہ بر النقاط جواہر آبدار آن حوزہ، خودش نیز بہ تدریس استدلالی فقہ و اصول وغیرہ پرداخت و اجتہاد و دارای قوۃ قدسیہ استنباط بودن وی مورد تصدیق استاد معظم خود گردید و اخیراً بہ ایران مراجعت نمود، مدتی در قم و اصفہان و مشہد مقدّس رضوی اقامت کرد و مرجع استفادہ فحول آن دیار بود، عاقبت در طهران متوطن و در ہر دو رشتہ معقولی و منقولی مشغول تدریس و مرجع استفادہ کابر می باشد «هُوَ الْبَخْرُ مِنْ أَيْ التَّوَاحِيْ اُنْتَيْتُهُ» تحقیقات متنوعہ بسیاری در حل مشکلات فلسفی و عرفانی و تفاسیر آیات قرآنی و کشف معضلات اخبار و احادیث خانوادہ عصمت (ع) و مانند اینہا داشتہ و از تألیفات منیفہ او است:

۱ تا ۶- حاشیہ اسفار ملاصدرا و رسائل شیخ مرتضی انصاری و

شرح منظومہ سبزواری و شفای ابن سینا و کفایہ آخوند ملا کاظم خراسانی

و مکاسب شیخ انصاری.

۷ تا ۱۱- رساله ای در جبر و تفویض و علم اجمالی و طلب و اراده و وحدت وجود و قاعده صدور (لا یصدر عن الواحد الا الواحد).

صاحب ترجمه مسافرتهاى بسيارى به بلخ و سمرقند و بخارا و پاریس و مصر و لندن و دیگر بلاد بعیده خارجه نموده و مرجع استفاده اکابر هر دیاری بوده و بحسب درخواست دانشمندان پاریس دقائق نکات لطیفه ابن سینا را حل کرده و در خلال این احوال گاهی مناظراتی بین او و علمای مذاهب دیگر عقائد باطله واقع می شد و در اثر مجادله باحسن و اقامه براهین متقنه غیر قابل رد او، بعضی از ایشان شرف اندوز دین مقدس اسلامى بوده اند. «جَزَاءُ اللَّهِ عَنِ الْإِسْلَامِ وَأَهْلِهِ آلَافَ جَزَاءٍ». در موقع طبع این ترجمه ك ماه شوال هزار و سیصد و شصت و نهم قمری مطابق مرداد ماه هزار و سیصد و بیست و نهم شمسی هجری است در قید حیات می باشد و توفیق ادامه خدمات علمیه و دینیّه وی را از درگاه خداوند مسئلت می نمائیم.

میرزامهدی مدرس آشتیانی

۱۳۰۶-۱۳۷۲

هجری قمری

مقدمه

قوله: «بسم الله» الخ ص ١٢٣ س ١.

أما افتتح كتابه باسم الله، لأنَّ أسمائه تعالى شأنه فاتحة كتاب التكوين، فيجب أن يفتتح كتاب التدوين بها واختار اسم الله لاستجماعه لجميع الأسماء والصفات وكونها جميعاً من سدّته. ثم اختار الرحمن والرحيم، لأنَّ بالرحمة الرحمانية ظهور الوجود وتميز العباد عن المعبود، بمقتضى «كُنْتُ كُنْزاً مَخْفِيّاً»، وبالرحيمية وصل كلَّ ممكن إلى كماله المقصود، أو المفقود.

وابتداء بالتحميد بعد التسمية لكونه تعالى وليّه و مستحقّه بالذات، ولوجوب شكر المنعم. أول كونه نوعاً من العبادة التي هي غاية الإيجاد، بحكم «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»^١، «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ»^٢. ولأنَّ تأليف الكتاب أمر ذوبال و كلَّ أمر ذي بال لم يبدء فيه بهما فهو أبتَر.

وأما قدّم التسمية على التحميد، لأنَّ حصول التوفيق للتسمية والتحميد

^١ - الذاريات (٥١)، ٥٤.

^٢ - الاسراء (١٧)، ٢٣.

لا يكون الأبالأسماء المناسبة لهما، فيجب ان يقدم التوجه الى أسمائه والإستعانة والتمسك بها على حمده على تلك النعمة واصل نعمه الحياة، التوفيق لصرها في التسمية والتحميد ذاتاً ووصفاً وفعللاً وقولاً من جلائل نعمائه. وهي 'مشمطة' على نعم كثيرة ومواهب غير محصورة، لا على نعمتين، كما قال بعض الشعراء:

«بس در هر نفسی دو نعمت موجود» الخ.

لأن نعمة الحياة التي هي مبدء الأنفاس، والتوفيق لصرها في الحمد والشكر أصل كل نعمة، ومبدء كل مئة ومنحة وعطية، فيجب على كل أحد أولاً حمده تعالى في قبال تلك العطية الإلهية^١. ولما كانت تلك النعمة تتجدد في كل آن وفي كل نفس بمقتضى «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ»^٢، يحتاج العبد الى شكر آخر، وهو الى أنفاس أخرى، وهلم جراً؛ فلا يقدر أحد على أداء حق حمده و شكره، إلا ان يحمد هو، تعالى ذاته المقدسة، كما أشرنا اليه.

قوله: «الحمد لله» ۲/۱۲۳

قد ذكرنا في شرح خطبة المنطق: ان الحمد إظهار ائصاف المحمود بأوصاف الكمال ونعوت الجمال والجلال، سواء كان في قبال إفضاله وإنعامه، او لاستحقاقه الذاتي التام الكامل؛ وسواء كان المظهر نفس المحمود، او غيره؛ وسواء كان بلسان

^١ - اى: «الحياة».

^٢ - بالاصل: «الهيبة».

^٣ - ق (۵۰)، ۱۵.

الذَّات والاستعداد، اوبلسان الحال، اوالقال، اوبلسان المرتبة والحكم، اوالأحدية
الجمع الكمال» المختص بالإنسان الكامل المكمل.

ولفظه «الله»، على ما أفاده بعض العارفين، عَلم للذَّات من حيث هي هي،
لاباعتبار اتصافها بالصفات، ولا باعتبار «لاتصافها» بها.

ولما كان الأنسب بمقام الحمد بسط نور الوجود على هياكل قوالب
الممكنات - وطرده ظلمة العدم العيني عن الاعيان الثابتات - الذي^١ هو اتم
افراد الاحسان والافضال، وَصَفَهُ، تعالى، بـ«المتجلى بنور جماله»، الَّذِي هو نور
«الفيض المقدس»، «والتَّفَسُّ الرَّحْمَانِي»، والحياة السَّارَى في الدَّرَارِي والذَّارِي^٢ و
في كلشي، بمقتضى قوله، تَقَدَّسَتْ اسمائه: «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ
حَيًّا»^٣.

ولما كان نسبة ذاك الفيض والتَّور الالهى الى ذاته المقدسة الوجودية نسبة
الفىء من الشئ والعكس من العاكس - وهو مبدء كمال كل الاشياء وأصلها و
تمامها، والحمد بأزاء الكمال، فيتجلّيه، تعالى، بهذا التجلى الالهى وظهوره من
مشكاة ذاك الفيض الأحدي مستوجب لكون الحمد كله لله ولذلك قال: «الحمد لله»

^١ - اى: «بسط نور الوجود» الذى..

^٢ - (الدَّرَارِي) جمع درة (و الذَّرَارِي) جمع ذره، ويقال «ذرة بيضاء و ذرة سوداء»، هو يراد بهما عالم
المجردات (بالاصل: مجردات) والماديات. منع قده.

^٣ - الانبياء (٢١)، ٣. - بالاصل: «ومن الماء كل شئ حى».

قوله: «بنور جماله» الخ ۲/۱۲۳.

النور هو الظاهر بذاته المظهر لغيره، وهذا خاصية الوجود بما هو وجود. و يطلق على الحق، تعالى، على سبيل الحقيقة، لاعلى سبيل المجاز، كما توهّمه بعض المتعنتين، لانه، تقدّست أسمائه، أصل كلّ ظهور، ومبدء كلّ إشراق و نور. بل لانه الواجب الوجود بذاته، الواجب من جميع جهاته و حيثياته، وكلّ ظاهر قائم بذاته، تعالى، فكيف لا يكون هو ظاهراً بذاته؟

وايضاً هو، تعالى شأنه، بمقتضى «كُنْتُ كَثْرًا مَخْفِيًا، فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكُنِّيْ أُعْرِفُ» وبمقتضى ماورد انه، ص، قال: «خَلَقَ اللهُ الْخَلْقَ فِي ظُلْمَةٍ ثُمَّ رَشَى عَلَيْهَا مِنْ نُّورِهِ»، هو فائق ظلمة العدم بنور ذاته وصفاته، و بتجليه الأول الأقدس الأنفس، الذي هو نورٌ مُظهِرٌ لكل شيء، و بنور وجهه، الذي هو الفيض المقدّس. لذلك قال: «المتجلى بنور جماله».

قال بعض العارفين: «الجمال» هو تجليّه، تعالى، بوجهه لذاته. فلجماله المطلق «جلال»، هو قهّارية للكلّ عند تجليه بوجهه . فلم يبق احد حق يراه، وهو علوّ الجمال، وله دنوّ بدنوّه متنا، وهو ظهوره في الكلّ، كما قيل شعر:

جمالك في كلّ الحقائق سائر تجلّيت وليس له آلا جلالك سائر
للأكوان خلف ستورها فتمّت بما يخفى عليه الستائر

ولهذا الجمال جلال هو احتجا به بتعيّات الأكوان. فلكلّ جمال جلال، ووراء كلّ جلال جمال. و لما كان في الجلال ونعوته معنى الاحتجاب والعزّة،

لزمه العلوّ والقهر من الحضرة الإلهية، والخضوع والهيبة مثلاً. ولما كان في الحمال ونعوته معنى الدنوّ والشعور، لزمه اللطف والرحمة والعطف من الحضرة، الإلهية، والانس مثلاً» انتهى.

وقال أيضاً: «الجلال» هو احتجاب! لحقّ عنا بعزّته من ان نعرفه بحقيقته وهويته، كما عرفت هو ذاته. فإنّ ذاته، سبحانه، لا يراها أحد، على ما هي عليه، ألهو» انتهى.

وله، أيضاً، صفات جامعة بين الأمرين، يعبر عنها بصفات الكمال، اوعبر عن المجموع أى من حيث الاتصاف بهما، بصفات الكمال.

وصفاته، تعالى، تنقسم بوجه: الى اللطيفة و القهرية والحقيقية والمحضة والحقيقية ذات الاضافة و الأضافية المحضة. وبوجه: الى الثبوتية والسلبية، وتسمى الثبوتية بصفات الجمال، لتجمل الذات بها، والسلبية بصفات الجلال، لدالاتها على ترفع الذات و عصمتها، وتزّهرها عن سماء الخلق ونواقصه.

والمراد بـ«عالم الملك» «عالم الشهادة». و«الملوكوت» - كما في الجمع، كَرَهَبوت، و في اللغة بمعنى العزة والسلطان والملكة والواو والتاء زائدتان وهوا اذا اطلق، فإيرابه: مطلق عالم «الغيب»، واذا ذكر في قبال «عالم الجبروت» و«اللاهوت»، فإيراد به عالم «المثل المعلقة» المعبر عنه بالدهر الأيسر الأسفل، و«النفوس المجردة» التي يعبر عنها بالدهر الأيسر الأعلى. و الأنسب ان

یراد به هنا مطلق عالم الغیب، حتی یشمل عالم الجبروت، أى المجرّدات المرسلّة المحطّة أيضاً. بل إن حُمِلَ نور الجمال على مطلق الوجود العامّ الشّامل للفیض الأقدس والمقدّس، حتی یشتمل عالم اللاهوت أيضاً، کان أولى وأنسب. لأنّ أوّل التّجلیّات الالهیّة، الّذی به یرفع^۱ ویكشف الكرب عن الحقایق المستجَنّة فی غیب ذات الحق، ائّما هو ذاك التّجلی العامّ و«النور المنبسط» والفیض المطلق وهو أوّل التّعم الالهیّة والآلاء^۲ الربّانیة وهو بمقام الحمد ألیق وأولى وألصق وأحرى. ولما کان منشأ جلاله هو شدّة ظهوره ونور جماله، قدّم الجمال على الجلال، لیعلم أنّ منشأ جلاله لیس غطاءً مضروباً، بل هو مستند الى قصونا عن اکتناه نوره.

وفی قوله: «المتجلی بنور جمال»، إشارة الى أنّ الفیض المقدّس نفس الفیض و الرّبط، لا المفاض والمرتبط به. و ائّه مجعول بنفس ذاته والأشیاء مجعولة بمجعله، كما ورد: «خَلَقَ اللهُ الْأَشْیَاءَ بِالْمَشِیَّةِ، وَالْمَشِیَّةَ بِنَفْسِهَا» وانّما قال: «المتجلی بنور جماله» ولم یقل: بنور ذاته، للإشعار بأنّ ذاته غنی عن العالمین، وإنّ ظهوره بذاته بحسب اقتضاء أسمائه وصفاته.

قوله: «المحتجب فی عزّ جلاله» الخ ۲/۱۲۳

قد مرّ معنی الجلال.

^۱ - «رفع»، خ ل.

^۲ - «الافاضات»، خ ل.

و «اللاهوت» من لاه، و وزنه فَعْلُوت، مثل رَحْمُوت، والواو والتاء فيه وفي الجبروت زائدتان. و لاه، لغةً بمعنى تستر، و المراد منه في عرف العارفين : «مقام الواحدية». وحضرة الأسماء والصفات، والعلم التفصيلي، ونشأة الأعيان الثابتة. وسمى بهذا الأسم، لتستره عن العقول والابصار.

و«الجبروت»، في الجمع، هو فَعْلُوت، من الجبر بمعنى القهر. وقيل من الجبر بمعنى إصلاح الحال وجبرها. و في عرف أهل الله يطلق على «عالم الامر» و «العقول الطولية»، السّمي بـ«الذهر الايمن الأعلى»، و«عالم القضاء الجمعي الاحدى القرآني»، وعلى «العقول العرضية المتكافئة»، المسماة «بعالم القضاء الجمعي التفصيلي الفرقاني».

و«الشعشعة»، من الشُعاع، وفي الجمع: «شعاع الشمس، بالضم، ما يرى من ضوئها عند ذورها، أى اضائها كالقضبان» شَبَّه عالم اللاهوت - من جهة اشتماله على اسماء الله، تعالى، وصفاته، الّتي هي من حيث ذاته، الّتي هي شمس شمس عوالم الوجود - بالشمس واشعتها، التي تمنع الابصار عن اجتلائها^١ ضوئها ومشاهدة نورها، لضعفها وقصورها للحجاب مضروب بينها وبين الابصار؛ بل لقصور البصائر من جهة احتجاب بصائر العقول والأنفهام عن اكتنائها واجتلاء أنوارها وأضوائها، لفرط نورها و غاية بروزه وظهوره. فأعياننا وتعيّناتنا ومعارفنا،

١ - اى: «اجتلاء الابصار».

بل معارف کلّ الممكنات - التّی بقدر وسعنا^۱ ومن وراء حجاب التعینات و الاسماء والصفات، لا کما یلیق به، تعالیٰ، وکما هو علیہ - حجابٌ مضروب و غطاء مسدول.

ان قلت: قد نطقت الّسنّة قاطبة الفلاسفة الشّاعین و الحکماء الراسخین، بالّہ لاحجاب فی المفارقات و لا غطاء فیها، بل کلّ یشاهد بعضها بعضاً، و یشاهد نور الانوار ایضاً «بالعلم الحضوری النوری الاشرافی»، فکیف حکم المصنّف باحتجابه، تعالیٰ، عن «سُکّان»^۲ عالم الجبروت؟ قلت: لیس مراده، قدہ، نفی مطلق علمها و شہودها له، تعالیٰ، و احتجایا عنه مطلقاً، بل المراد احتجایا^۳ عن اکتناہ^۴ او عن مشاهدته علی سبیل الإحاطة و الکمال وکما ینبغی و بما ینبغی، فانّ ادراک المقاض للمفیض بقدر الإفاضة، لا بقدر المفیض، کما قیل:

ترا چنانکہ توئی هر نظر کجا بیند بقدر بینش خود هر کسی کند ادراک
ومن هنا قال أعرف الخلق به، تعالیٰ: «ما عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ ، وَمَا عَبَدْنَاكَ حَقَّ عِبَادَتِكَ». مع أنّ ذک الاحتجاب مرجعه الی عین الرّحمة و الإمتنان، نظراً الی أنّ فی جلاله جمالاً، و فی جماله جلالاً، و قهره مستور فی لطفه و لطف مخفی فی قهره، کما ورد: «سُبْحَانَ مَنْ اتَّسَعَتْ رَحْمَتُهُ لِأَوْلِيَانِهِ فِي عَيْنِ نِعْمَتِهِ». ولأنّہ لولا

^۱ - «وسعهم»، خ.

^۲ - بالاصل: «قطان».

^۳ - «احتجابه»، خ.

^۴ - «اكتناها»، خ.

ذلك الاحتجاب، لأحرقت سُبُحات وجه ما انتهى اليه بصره، كماورد من: «إِنَّ لِلَّهِ، تَعَالَى ، سَبْعِينَ أَلْفَ حِجَابٍ مِنْ نُورٍ، وَ سَبْعِينَ أَلْفَ حِجَابٍ مِنْ ظُلْمَةٍ، لَوْلَاهَا لَأُخْرِقَتْ سُبُحاتُ وَجْهِهِ مَاانتهى اليه بَصَرُهُ». وإنماذكر هذا، للإشارة الى أنَّ في كلِّ جمال جلالا وبالعكس، وإله، تعالى، لفرط بساطته وكماله جامع بين الاضداد، كما قال الجنيد: «عَرَفْتُ اللَّهَ بِجَمْعِهِ بَيْنَ الْأَضْدَادِ: هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» - حتى لايتوهم أنَّ بظهوره يرفع الحجاب المستند الى قصور البصر، فيقدرون على اكتناه نوره - وإله بعدالظهور ايضاً باقٍ في عزه الأسمى و غيبه الاجلى؛ وللإشارة الى إله، تعالى، تستهلك كثرة صفاته في وحدة ذاته، ولايقدر في احديته بحيث يضمحل لذاتها كل عدد ومعدود.

قوله، قده: «قُطَّانُ» الخ ٣/١٢٣.

فيالمجمع: قَطَّنَ بالمكان يقطن، من باب قعد، أقام به ويقطنه، فهو قاطن والجمع قَطَّان مثل كافر كُفَّار.

والتَّاسُوت، في اللِّغة بمعنى الطَّبيعة الأنسانية ، واصله التَّاس، زيد في آخره الواو والتاء. وفي الاصلاح يطلق على نشأة الطَّبيعة وعامل الخلق والشَّهادة. وهو، في قبال عالم الملكوت، بمعنى عالم الغيب. ولما كان مرجع الاحتجاب الى قصور الإدراك، وكان قَطَّانُ التَّاسُوت أضعف وجوداً من قَطَّانُ الجبروت، فكان الإحتجاب فيها أشدَّ، والى ذلك أشار بقوله: «فضلاً» الخ.

قوله، قدّه: «انابشروق وجهه» الخ ۳/۱۲۳.

الاشراق الإضاءة. يقال أشرقت الشمس، أى طلعت وأضاءت وجه الارض، وأشرق الوجه أضاء وتلألاً حسناً، والمراد من الوجه، هنا، الذات.

وأن جعلنا قوله: «المتجلى بنور» الخ، إشارة الى ظهوره بالفيض المقدّس وإخراجه، تعالى، الأشياء من العلم الى العين ومقام الاستجلاء، فيمكن ان تحمل هذه الفقرة على تجلّيه، تعالى، بالفيض الأقدس، لظهار الأعيان الثابتة و الحقائق العلمية من الخفاء المطلق والكنز المخفى الى مقام التقدير والتفصيل العلمى، أى من حضرة الأحديّة وبطون الذات الى حضرة الواحدية ومقام الجلاء؛ وكلا الظهورين ملائمان لمقام الحمد والشكر. وهذا الظهور، وان كان مقدماً على الأوّل ذاتاً، آلاّه لما كان الثانی أجلى وأجمل فى رفع الغطاء والستر، قدّمه على ونسب الاول الى نور الجمال، ونسب هذا الى شروق الذات وخصّص التجلّى بالملك والملكوت، وعمّم الانارة كلّ شئ، نظراً الى اوسعية دائرة الفيض الأقدس من المقدّس، من حيث ان بعض الاشياء لا يظهر فى العين ولا يخرج من العلم أصلاً، بخلاف الظهور العلمى، فانه يعمّ كلّ شئ.

ويمكن ان يكون الاول إشارة الى الرّحمة الصّفاتية. فانّ له، تعالى، رحمتين: إحداها ذاتيّة، والأخرى صفاتيّة. وكلّ واحدة منها تنقسم الى العامة والخاصّة، والأولى أى العامّة، تسمّى بالرّحمة الرّحمانية، والثانية بالرّحيميّة. والعامّة الذاتيّة تسع كلّ شئ وتعمّ كلّ ذرّة وفيه، وهى الرّحمة الوجوديّة الشّاملة. الخاصّة تسمّى

بالعناية وبـ«الْقَدَمُ الصَّدَقُ»، أَلَّتِي هِيَ مِنْ آثَارِ حَبِّ الْحَقِّ، تَعَالَى، لِبَعْضِ الْعِبَادِ،
لَا مُوجِبَ مَعْلُومٍ: مِنْ عِلْمٍ أَوْ عَمَلٍ أَوْ غَيْرِهِمَا، مِنَ الْأَسْبَابِ وَالْوَسَائِلِ، وَإِلَيْهِ الْإِشَارَةُ
بِقَوْلِهِ، تَعَالَى، فِي حَقِّ الْخَاضِرِ، عَ: «ءَاتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ
لَّدُنَّا عِلْمًا»^١.

وَأَمَّا قَدَمُ الصِّفَاتِيَّةِ، مَعَ أَنَّ الذَّاتِيَّةَ أَصْلُهَا وَتَمَامُهَا وَبِهَا تَحَقُّقُهَا وَقَوَامُهَا، لِأَنَّ
الذَّاتِيَّةَ، فِي عَيْنِ إِنْبَسَاطِهَا وَشُمُوها عَلَى كُلِّ شَيْءٍ، تَقْهَرُ حُكْمَ التَّعْيِينَاتِ وَتَغْلِبُ عَلَيْهَا
وَتَقْهَرُهَا، فَتَكُونُ أَشَدَّ نَفْوْذًا وَإِحَاطَةً، فَتَنْسَبُ مَعَ الْجَلَالِ وَالْعِظَمَةِ وَالرَّفْعَةِ، وَرَفَعَ
حُكْمَ الْإِنْتِثِنَةِ وَالكَثْرَةِ وَالْقَهَارَةِ. وَالصِّفَاتِيَّةُ تَنْسَبُ الْجَمَالَ وَاللَّطْفَ، وَهُوَ أَنْسَبُ
بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْحَمْدِ، وَأَقْرَبُ إِلَى الْإِحْسَانِ وَالْإِمْتِنَانِ، فَلِذَلِكَ وَصَفَ الذَّاتِيَّةَ بِقَوْلِهِ:
«بَحِثْ أَفْنِي» ١٢٣/٤ الخ. وَالْمُرَادُ مِنَ الْمُسْتَتِرِ الْمَاهِيَّاتِ الْمُمَكِّنَةِ وَالْأَعْيَانِ الْقَابِلَةِ.

قَوْلُهُ: «وَأَعَارَ» الخ ١٢٣/٤.

إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ خَلْعَةَ الْوُجُودِ أَمَانَةُ الْمَهِيَّةِ، يَجِبُ أَنْ تَرُدَّ إِلَى أَهْلِهَا، وَأَنَّ الصِّفَّةَ
الذَّاتِيَّةَ لِلْمُمْكِنِ هِيَ الْإِلَازِمَةُ وَالْإِمْكَانُ، كَمَا قِيلَ:

سِيَه رُوئِي زَمَكْنِ دَر دُو عَالَمِ جَدَا هَر گَز نَشْدِ وَاللهِ أَعْلَمِ
وَالِي مَقَامِ الْوَاحِدَةِ فِي الْكَثْرَةِ وَرُؤْيَةُ الْحَقِّ فِي الْخَلْقِ، كَمَا قَالَ عَزَّاسْمَهُ:

«سُرِّيهِمْ ءَايَتِنَا فِي الْآفَاقِ» الآية، والی انّ الكلّ مُسَيِّحٌ بمحمدبارئہ وخالقہ و
مشاهدہ، ولكن بعین حمدہ لذاتہ، فهوالحامد لذاتہ بذاتہ فی مقام جمعیہ وتفصیلہ.
وقولہ: «طرفاً منه» ۴/۱۲۳. إشارة الى انّ ظهورہ فی کلّ شئ بمقدار
قابليّتہ، لا بما يليق بكمال، جودہ وفضلہ، كما اشرنا اليه آنفاً.

قوله: «وعند كشف سُبُحات جلاله» الخ ۵/۱۲۳.

قال في الجمع: سُبُحات التّور مظانها، و سُبُحات وجه ربّناجلالہ وعظمتہ،
وقيل نوره والمراد بالوجه «الذات» انتهى. وفي القاموس: «سُبُحات وجهالله أنوار
وجهه وفي شرح حكمة الاشراق: المراد بها أنوار الذّات الأزليّة ألّتي اذار آها
الملائكة المقرّبون، سَبّحوا، لما يروعههم من جلالالله وعظمتہ.

قوله: «فمنه المسير واليه المصير» الخ ۵/۱۲۳-۶.

الأوّل إشارة الى الله، تعالى مبدء كلّ شئ. والثّاني الى ائہ الغاية والمنتہی لكل
دُرّةٍ ذرّةٍ. او انّ الأوّل إشارة الى «قوس التّزول»، والثّاني الى «قوس الصعود». فائہ
في الاول تَنَزَّلَ في المراتب، وأوجدہا بترتيب التّعینات، حتّى اختفت الهويّة في
الھذية البشريّة، و في الثّاني رفع حجب التّعینات، من وجه الذّات الاحدية السّارية
في الكلّ، بالھو والفناء في الوحدة، حتّى يشرق سُبُحات وجهه وأنوارجمالہ، فتحدّ:
ماسواة، كماكان في المقام الاحدية الذاتية والتّعین الاول، كما قال علیّ، عليه

۱ - فصلت (۴۱)، ۵۳.

۲ - ای: «يعجبهم»، منه قدہ.

السلام: «الْحَقِيقَةُ كُشِفَتْ سُبُحَاتِ الْجَلَالِ مِنْ غَيْرِ إِشَارَةٍ». فَإِنَّ التَّهَيَّاتِ هِيَ الرَّجُوعُ إِلَى الْبَدَايَاتِ، إِذْ لَا وَجُودَ إِلَّا الْوُجُودُ الْحَقُّ الْمَطْلُوقُ، وَتَعَيَّنَتْ بِقَيْدِ الْإِضَافَةِ أَمْرٌ عَقْلِيٌّ، لَا عَيْنَ لَهُ فِي الْخَارِجِ. وَبِعِبَارَةٍ أُخْرَى لَمَّا كَانَ إِضَافَةُ الْمَوْجُودَاتِ إِلَى الْمَهَيَّاتِ رِبْطًا صَرَفًا لَا تَحَقُّقَ لَهُ بِالْحَقِيقَةِ، فَلَا وَجُودَ لَهُ كَذَلِكَ^١.

فالمراد من هذا ظهوره، تعالى، في القيامة العظمى بمحو وجود الإنسان الكامل، وطمس ذاته وَمَحَقَ هَوِيَّتَهُ. وَيُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ ظُهُورَهُ فِي الْقِيَامَةِ الْكُبْرَى، وَنَفْخُ الصُّورِ بِإِمَاتَةِ كُلِّ شَيْءٍ وَظُهُورُهُ بِالْقَهَارَةِ الْمَطْلُوقَةِ، قَائِلًا: «لِمَنْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ^٢ لِلَّهِ الْوَحْدِ الْقَهَّارِ^٣».

ومرادنا بحجب التَّعَيَّنَاتِ هُوَ الْوَسَائِطُ الَّتِي بَيْنَهُ، تَعَالَى، وَبَيْنَ خَلْقِهِ فِي إِضَافَةِ الْوُجُودِ وَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهَا بِقَوْلِهِ، ص، فِي الْحَدِيثِ: إِنَّ لِلَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى سَبْعِينَ أَلْفَ حِجَابٍ.

وقال المصنّف، فِي بَعْضِ مُصَنَّفَاتِهِ فِي شَرْحِ هَذَا الْحَدِيثِ. وَالتَّكْنَةُ فِي هَذَا الْعَدَدِ أَنَّ مَرَاتِبَ الْإِنْسَانِ سَبْعٌ، وَهِيَ اللَّطَائِفُ السَّبْعُ، وَالْأَفْلَاقُ تِسْعَةٌ، وَعَالَمُ الْعُنَاصِرِ وَاحِدٌ، وَلَمَّا كَانَتِ الْوُجُودَاتُ مِنْ سِنَخٍ وَاحِدٍ وَالتَّفَاوُتُ فِيهَا مِنْ حَيْثُ ظُهُورُ كَثْرَةٍ

^١ - أى: «لَا شَيْئًا لَهُ الرِّبْطُ».

^٢ - «بِالْحَقِيقَةِ» غ ل .

^٣ - غافر (٤٠)، ١٦.

الآثار وقتلتها، فکما کان هذه الآیة أغنی النفس الآدمیة^۱ سبعة أبطن، كذلك للنفوس السماویة، فیتحصل من ضرب السبع فی العشرة سبعون تعیناً. کلّ منها مجلّی لألف من الأسماء المحسنى لله، تعالى، فیحصل سبعون ألفاً من التعینات والحجب: وجوداتها حجب نورانیة، وماهیّاتها حجب ظلمانیة.

والاولی والاظهر ان یمکس الامر، بان یقال فی کلّ من السبع العشرة، اذختر الانسان من القَبْضات العشر: قبة من العناصر، وتسع قبضات من الافلاك التسع، مثل انّ القهر من الشمس، والغضب من المریخ، والحبّ من الزهرة، وهكذا فی کلّ واحد من السبع، هذه العشرة بحسبه، وكذا الاسماء الالفیة المحسنى.

وعلى ما ذكره، قدّه، كما فی حکمة الاشراق: من انّ المراد بها العقول المدبّرة للأجسام، كان العدد المزبور بیاناً لوفور الكثرة، لانّ تلك العقول أكثر من هذا، فانّ كثرة العقول العرضیة بحسب كثرة أنواع الارضیة البریة والبحریة والسماویة والفلكیة والكوكبیة الثابتة والسیارة، والثوابت أكثر من قرات الامطار والبحار، وعد الرمال.

أونقول، على قاعدة الكثرة فی الواحدة، بنحو أعلى: انّ عالم العقل، جامع لوجودات العوالم العشرة الجسمانیة والمراتب السبع لكلّ واحد منها مع مجلّویته للآلف من الاسماء الإلهیة؛ «والعلم عند الله، تعالى،». انتهى ما أردنا نقله من كلامه، رفع فی الخلد مقامه.

قول: «والصلوة» الخ ۶/۱۲۳.

قد أشرنا الى سر الصلوة في شرح خطبة المنطق، وسنذكره في شرح الخطبة الآتية إنشاء الله، تعالى.

قوله: «عقله الكلّي» الخ ۷/۱۲۳.

المراد به العقل الاول الذی هو أول الصّادر، عند الحكماء، عن الحقّ تعالى. والمراد من الكلّي «الكلّي العرفاني»: بمعنى الاحاطة والسعة الوجودية. ولما كان هو أول ممكن استشرق بنور وجوده، تعالى، فيكون واسطة في إيجاد سائر الأشياء واستنارة ماهيات الممكنات، سيّما سائر العقول: من الطّوليات والعرضيات والباديات والصّاعدات.

ولما كان العقول الكلّية أقرب اليه، تعالى، من الكلّ وأتمّ قابليّةً منها، من أجل أنّ إمكانها الذّاتي يكفي لقبول بذر الوجود، مع أنّها بعد نوره، صلى الله عليه وآله، واسطة لإيجاد سائر الأشياء، خص الاستشراق بنوره، ص، بعقول من تأخّر وتقدّم والمراد ممّن تأخّر «الصّاعدات»، وممن تقدّم «الباديات»^۱. او المراد ممّن تقدّم من تقدّم عليه، ص، في الظهور الشّهادي التّاسوقي: من الانبياء، والاولياء؛ وممن تأخّر أولياء أمّته، والطّيبون المقدّسون، من آله وعترته.

قوله، قدس سره، «المتعلم» الخ ۷/۱۲۳.

^۱ - ای: «سائر العقول الطولية والعرضية»؛ منه، قده.

اشارہ إلى قوله، تعالى: «وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ»^۱. وذلك المعلم^۲ هو مقام الاحدية، والتَّعْيِينَ الاول، الذی كان، ص، فيه «نبيّاً، وآدمُ بين الماء والطين».

قوله: «وهو بصورته» الخ ۸/۱۲۳.

المراد بالصورة، هنا، ظاهره، وصورته البشرية. وظهوره التأسوتي. وقوله: «بمعناه». أى بحقيقته وروحه.

قوله: «أعلى القلم» الخ ۸/۱۲۳.

لما كانت الالفاظ موضوعة عندهم للمعاني العامة، وكانت العقول الكلية واسطة في افاضة الاشياء وإيجادها في صفحة الإمكان والأعيان - كما انّ القليم واسطة بين الكاتب والقرطاس في ترقيم الحروف ، وتسطير الكلمات - وكان روحه الكلّي، ص، الذی هو العقل الاول أول مفاتيح الغيب والصادر الاقدم، عبّر عن سائر العقول: بالقلم و عنه، ص،: «بأعلى القلم».

قوله، قدس سره: «بين إصبعي» الخ ۸/۱۲۳.

المراد منهما صفات الجمال والجلال، واللطف والقهر، لانه آدم الاول الذی عُلِّمَ بجميع الاسماء، والتَّعْيِيرُ بالإصبعين مستند الى الاصل المذكور، أعنى كون الألفاظ موضوعة للمعاني العامة، فإنّ المراد من يديه عليه و قدرته. ولما كان

^۱. النساء (۴)، ۱۱۳.

^۲. «المدرس»، خ ل.

ظهور قدرته إنما يكون من حيث اقتضاء أسمائه، و صفاته الجمالية والجلالية -
لأنه، تعالى، من حيث ذاته غنيٌ عن العاملين - فلذلك عبّر عنهما بالإصبعين.

قوله: «ربه الاكرم» الخ ٩/١٢٣.

وهو اسم الله، الذي هو الاسم العظيم الأعظم، الذي هو إمام جميع الاسماء
الالهية.

قوله: «وهو بنفسه» الخ ٩/١٢٣.

«أى هوبذاته وحقيقته، أو بانفراده ووحدته، و من حيث هو، مع قطع النظر
عن جميع الموجودات غير بارئه وخالقه كما رود: «أن المؤمن وحده جماعة».

قوله، قدس سره: «الكتاب الحكيم» الخ ٩/١٢٣.

إشارة الى قوله، تعالى: «وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ»^١
وقدمر معانى الكتاب، و سرّ اطلاق أم الكتاب على روحه الكلى على روح الكلى
الجمعى الإلهى، فى قسم المنطق، فراجع.

قوله : «الحكيم المحكم» ٩/١٢٣.

أى المشتمل على جميع الحكم والمعارف الإلهية الربانية، من جهة أنه، ص،
بروحه وعقله، بسيط الحقيقة، التى هى كلّ الاشياء وتماها. أو المشتمل على جميع
فعليات الاشياء وكمالاتها، من جهة أنه واسطة إيجادها، ومعطى الشئ ليس بفاد

^١ - الزخرف (٤٣)، ٢. بالاصل: «حكيم عليم».

له، وغاية خلقها ومنتهى رجعتها بمتقاضى ماورد من ائه: لَوْلَاكَ لَمَا خُلِقْتُ الْاَفْلَاكُ، ومن جهة ائه، ص، الفصل الاخير، الَّذِي بِهِ فَعَلِيَّةُ كُلِّ شَيْءٍ وَتَمَيِّزُهُ وَتَحْصُلُهُ وَقَوَامُهُ. وَأَمَّا كَوْنُهُ مُحْكَمًا، فَلِحِفْظِهِ مِنَ التَّغْيِيرِ، وَالتَّبْدِيلِ، وَالتَّسْخِخِ، وَالزَّوَالِ، لِأَنَّهُ مَجْرَدٌ عَنِ الْمَادَّةِ، بَلْ مِنَ الْإِمْكَانِ مُحْكَمًا، وَالْمَجْرَدُ لَا يَقْبَلُ الزَّوَالِ، وَلِأَنَّهُ بِفَنَائَةِ الْمَطْلُوقِ، فِي الْحَقِّ الْمُتَعَالِ بَاقٍ بِبَقَائِهِ مُتَسْتَرٌّ بِسِتْرِ جَمَالِهِ وَجَلَالِهِ، وَلِسَانِهِ، ص، : «تَسْتَرَّتْ عَنِ دَهْرِي «لُح»».

قوله، قَدَسَ سِرُّهُ: «الَّذِي فِيهِ جَوَامِعُ الْكَلِمِ» الح ۹/۱۲۳

جوامع الكلم ما يكون قليلاً من حيث اللَّفْظُ كثيراً من حيث المعنى. وقد فسّر قوله، ص، : و «أَوْتِيْتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ» بالقرآن الكريم، والمراد به هنا: جوامع الكلمات الوجودية، اى كمالات كل الاشياء، أو مظهرية جميع الاسماء و الصفات بالتحو الأتمّ الاكمل أو الاسماء الذاتيّة بطريق التوصيف، الّتى هى مفاتيح غيب الجمع والوجود.

قوله: «وَفِي بَاطِنِهِ» الح ۱۰/۱۲۳

المراد بالتقطة هنا، هَوِ التَّعَيَّنُ الْاَوَّلُ وَالْاَحَدِيَّةُ الْذَاتِيَّةُ، الّتى عَبَّرَ عَنْهَا بِهَا، لِبَسَاطَتِهَا وَطَرْدِهَا لِلْكَثْرَةِ رَأْسًا.

والمراد من الحروف المعجم الاسماء الكلّية، لِأَنَّ الْمَعْجَمَ قَدْ يُطْلَقُ عَلَى جَمِيعِ الْحُرُوفِ الثَّمَانِيَةِ وَالْعَشْرِينَ، مِنَ التَّعْجِيمِ، وَهِيَ إِزَالَةُ الْعِجْمَةِ بِالتَّقْطِعة: يُقَالُ «أَعْجَمْتُ الْحَرْفَ» (بِالْأَلْفِ)، اى أزلت عجمته بما يميّزه عن غيره بنقط وشكل.

وقد يطلق على الحروف المقطعة، التي تختص بالتقط من بين سائر الحروف، وهي الانسب ههنا. ولما كانت الاسماء الكلية مبدء سائر الاسماء، والاسم الاعظم الذي هي مظهره سيدها واصلها، فيكون بمنزلة راسمها، ويكون مظهره، الذي هو ذلك الروح الكلي ايضاً، راسماً لجميع مظاهر تلك الاسماء، ولباقى الاشياء بطريق الاولوية.

و يمكن يكون المراد بها الفيض المقدس الراسم للموجودات، أو الذات الالهية الظاهرة فيه، لامن حيث هي هي، بل من حيث اتصفها بجميع الاسماء والصفات.

قوله: «ان هذا القرآن» الخ ١٠/١٢٣.

المراد بالقرآن إما القرآن التدويني، بناءً على كون المراد من جوامع الكلم القرآن، أو التكويني الذي هو خلق الله.

والمراد من الهداية على الاول الهداية التشريعية، وعلى الثاني الهداية التكوينية، التي هي اقوم، أي اتم وأكمل من باقى الهدايات، لانها اصلها^١ و تمامها، وهي فروعها، وبها تذويتها وقوامها.

قول: «وآله» الخ ١١/١٢٣.

قدفسر في الخبر المروي عن الصادق، عليه السلام آل النبي، ص، بذريته، واهل بيته بالائمة، عليهم السلام. وقال بعض اهل التحقيق: «آل النبي، ص، من يؤول اليه

^١ -أي: لان الهداية التكوينية اصل باقى الهدايات.

، وهم قسمان : الاول من يؤول اليه أولاً جسمانياً سورياً، كاولاده ومن يحذو
حذوهم، وهم أقاربه، الذين تحرم عليهم الصدقة في الشريعة. والثاني من يؤول اليه مآلاً
روحانياً معنوياً من العلماء الراسخين، والاولياء الكاملين، والحكماء المتألهين
المقتبسين من مشكوته؛ وتحرم عليهم الصدقة المعنوية أيضاً، وهي تقليد الغير في
العلوم والمعارف. وأصله أهل، قبلت الهاء همزة، بدليل تصغيره بأهـل انتهى.

وعلماء اللغة ذكروا أن آل الرجل هو أهل بيته. و في التـي، ص، يجب تخصيصه
بالأئمة والمصمة الكبرى، فاطمة الزهراء، عليها وعليهم السلام، لوجهين: الاول من
جهة أن أولهم اليه، صلى الله عليه و آله، بكونهم مخلوقين من طينته المقدسة، ألتى
هى من أعلى عليين : عالم الامر وحضرة المحرور، بحكم كونهم من نور
واحد المستلزم لتقدمهم في الخلقة على سائر الموجودات، وكونهم أول الصوادر
الوجودية، ولا شك أن نساء النبي وأقوامه لاحظ لهم من ذاك الامر، بالاتفاق.

والثاني أن بيت الله تعالى، بيتان: سورى، وهو الكعبة. ومعنوى،
وهو قلب المؤمن بودجه أو حضرة الاحدية الذاتية وبرزخ البرزاخ. ومرجع الاول،
أعنى قلب المؤمن أيضاً الى ذاك، من جهة أن كوه بيتآله، تعالى، من جهة مظهريته
لهذا البيت، كما هو ظاهر غير محتاج إلى البيان.

والبيت الحقيق للنبى، ص - بحكم: «أَبَيْتُ عِنْدَ رَبِّى، يَطْعَمُنِى وَ يَسْقِينِى»

١ - «مآلاً» غ ل.

٢ - كما قال: «لا يسمنى ارضى، ولا سمائى، بل يسمنى قلب عبدى المؤمن»، منه.

هو أيضاً هذا البيت ، من جهة مظهريته للأسم الاعظم الإلهي ، ولقام قاب قوسين أو أدنى، كما أشار، ص، إليه بقوله: «كُنْتُ نَبِيًّا آدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطِّينِ»؛ وهذا أيضاً مستلزم لما ذكر، ولعلمهم بما كان وما هو كائن وما يكون، ولمظهريتهم الفعلية لجميع صفاته تعالى و أسمائه؛ وأين أقوامه، ص، ونسائه من هذه المنزلة الرفعية، والمكانة العظمى؟ فهذا الدليل يظهر للعارف الخبير اختصاص آية التطهير بهم، عليهم الصلوة والسلام، أيضاً؛ فافهم وتدبر.

قوله: «كُلَّ رَيْبٍ» الخ ١٢/١٢٣.

الرَّيْبُ الشَّكُّ؛ والرَّيْنُ الخَبْثُ والدَّسُّ؛ والعَيْنُ لغة في الغَيْمِ، ويحيى بمعنى الغطاء يقال : «غَانَ عَلَى قَبْلِهِ كَذَا»، أى غطاه.

قوله: «الْقَدَيْسُونَ» الخ ١٢/١٢٣.

في المنجد: «الْقَدُوسُ من أسمائه، تعالى، أى المنزه عن كُلِّ نقص وعيب. والقَدَيْسُ الفاضل الحاصل على تمام الصَّلاح، والقبول عند الله. والمؤمن، الَّذِي يُتَوَفَّى طَاهِراً فَاضِلاً أَنْتَهَى».

والمراد منه هنا شراكتهم معه، ص، في العصمة المطلقة عن كل عيب، ونقص، و شين فضلاً عن العصيان وصدور ترك الاولى، لموجهة خلقهم وإمكانهم في جهة وجوبهم بوجوبه، تعالى، و بقائهم بإبقائه بل ببقائه.

قوله: «وَالصَّدِّيقُونَ» الخ ١٢/١٢٤.

قال القاساني في الإصطلاحات: «الصَّدِّيقُ المبالغ في الصِّدْق، وهو الَّذِي كَمَلَ

فی تصدیق کلّ ماجائت به الرّسل، علیهم السّلام، قولاً وفعلاً، لصفاء باطنه وقربه لباطن التّبی، ص، لشدة مناسبتة له. ولهذا لم يتخلّل فی کتاب الله مرتبة بينهما فی قوله، تعالى: «وَلِئَلَّكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصّٰدِقِیْنَ وَالشُّهَدَآءِ وَالصّٰلِحِیْنَ» وقال، ص، «أنا وأبو بكر کفرسیٰ رهان، فلوسبقنی لآمنت به، ولكن سبقته فأمن بی» انتهى.

أقول لما كان ذاك الخبر من المجهولات المسلمة للعامة، نقله فی المقام لیظهر للمعارف البصیر کذب ما ينسبونه إلیه، ص، فی سائر ما وضعوه، من الاحادیث. لانه لو كان ابو بكر مع التّبی، ص، کفرسیٰ رهان، فإیمان أن یراد به تساویها فی المرتبة، فسبقه، ص، علیه فی الدّعوة مستلزم لترجیح أحد المتساویین من غیر مرجّح. مع أنه لسبقه علیه، ص، زماناً من جهة سنّه، كان الواجب علیه سبقه علیه، ص، لاسبقه، ص، علیه. فسبقه، ص، علیه^۱ مکذب لکونهما کفرسیٰ رهان.

وان كان المراد تلازمهما فی الوجود مع تأخره عنه، ص، رتبةً ومفضولیته بالتسبة إلیه، ص، لكان سبقه علیه، ص، فی الدّعوة مستلزماً لترجیح المرجوح علی الرّاجح علی الرّاجح فكان الواجب ص، لكان سبقه علیه، ص، فی الدّعوة مستلزماً لترجیح المرجوع علی الرّاجح فكان الواجب علی التّبی، ص، عدم الإیمان به، بل تکذیبه، ص، له، فکیف قال، ص، : «لو سبقنی لآمنت به». مع أن مجاهده التّبی،

۱ - النساء (۴)، ۹۶ کذاباً بالاصل، والصّحیح: «فاولئك مع الذين»، الاية.

۲ . بالاصل: «علیه، ص».

ص، هو أفضليته من جميع الخلايق، و قال الله ، تعالى: «الْنَبِيُّ أَوْلىٰ
بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ»^١. فيجب عليه تصديق النبي، ص، حينئذ تصديقه.
وبالجملة هذا الخبر مما يظهر الجعل، والوضع من ظاهره، لكل صاحب فهم بصيرة.
والصديق الأكبر من ألقاب أمير المؤمنين والأئمة المعصومين،
عليه وعليهم السلام، الذين هم معه، ص، من نور واحد، بحكم «أولهم محمد وآخرهم
محمد». مع أن للتصديق ثلث مراتب: الأولى التصديق القولي وعلى سبيل التعلق،
الثانية التصديق الحالى وعلى سبيل التخلق، والثالثة التصديق الوجودى المقامى
على سبيل التحقق. والتحقق بهذه المراتب لاشك فى اختصاصه بهم، عليهم السلام،
لأنهم كانوا متحققين بمقامه، من جهة خلافتهم عنه، ص، لا أبوكر مع قول:
«أقولونى لست بخير منكم، على فيكم» اعترف بأفضليته، عليه السلام، عنه وعدم
لياقته لمنصب الخلافة، فضلاً عن النبوة؛ فكيف يتصور أن يقول النبي، ص، ما نقل
في الخبر المجهول؟ - «وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ»^٢.

قوله: «من كل عين» الخ ٢٢٤/٢

أقول: للعين معان كثيرة فى اللغة: منها خيار المتاع وأشرف الناس وخيارهم،
ومنها التقد والمناسب صفواته وخياره، أى ملاء الكف بمواالاتهم والتخلق

١ - الاحزاب (٣٣)، ٤.

٢ - الشعراء (٢٤)، ٢٢٧.

بأخلاقهم، ولمسهامن خياركلّ کمال وصفوته. أو بمعنى التّفيس، والعزّ^۱. أو بمعنى الخالص، أى المحبة الخالصة لله، تعالى.

قوله: «وأن له جنتين» الخ ۳/۱۲۴

أى عادّ فى الحشر، والحال أنّ له جنتين: إحداها جنّة الأفعال، والثانية جنّة الذات والصفات، اللتان للمقربين. والصّفر بمعنى الخالى.

قوله: «وآب بخفىّ حنين» الخ ۳/۱۲۴

قال فى المنجد: «مثل يضرب فى الرجوع بالحیبة. وأصله أنّ اسكافاً، كان يقال له حنّین، أتاه أعرابی، فساومه فى حُفّ، واختلفا، حتّى غضب حنین فأراد كيدا لأعرابی. فاخذ الحفّ و طرح شقاً منه فى طريق الأعرابی، ثمّ القى الآخر على مسافة منه فى الطريق، وكمن بينها بحيث لا يراه. فلما مرّ الأعرابیّ باحدهما قال ما أشبه هذا بحفّ حنین، ولو كان معه الآخر لأخذته، و مضى. فلما انتهى الى الآخر، ندّم على تركه الاول، فعقل ناقته وأخذه ورجع فى طلب الآخر. فخرج حنین من الملكین وأخذ الثاقه وما عليها ومضى. فلما عاد الأعرابیّ إلى قومه سئل بماذا اتيت من سفرك؟ فقال، بخفىّ حنّین» انتهى.

وقال فى المجمع: «وحنین اسم رجل، قال ابن السّکیت عن ابی القیضان: كان حنین رجلاً شديداً ادّعى ائى ابن أسد بن هاشم بن عبد مناف، فأتى عبد المطلب

^۱ - «الفدير» خ ل. بالاصل: «الفز» وفسر فى الهامش، كذا: «العز، بالعین المعجمه انفس كل شئ»

وعليه خفّان أحرمان، فقال ي اعم أنا ابن أسد بن هاشم، فقال عبد المطلب: لا و
ثياب هاشم، ما أعرف شمائل هاشم فيك، فارجع! فقالوا رجع حنين بحفيّه فصار
مثلاً انتهى. ولكل وجه، ولكنّ الاول أعرف وأشهر، و كونه مذكوراً في القاموس
أيضاً.

قوله «محل الحكمة» الخ ١٢٤/٤

المحل انقطاع المطر، ويسس الارض، والمجوع الشّديد، والخديعة، والكيد،
والمجدب؛ والكلّ متقارب معنى.

والمراد «بالتماثيل» (٧/١٢٤) الاصنام في قوله، تعالى، «مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ
الَّتِي أُتُمِّمَ لَهَا عِبَادُكُمْ^١». لِأَنَّهُا كَانَتْ صُوراً لِلْأَنَاسِ، الَّتِي كَانَ يَعْبُدُونَهَا، وَأَرَادَ
بِهَا زَخَارِفَ الدُّنْيَا.

قوله: «ديار الكليات» الخ ٨/١٢٤

أى الموجودات اللاهوتية والجبروتية، الّتي هى العقول الطّوّيّة والعرضيّة،
الّتي هى كليات وجوديّة، بمعنى المحيط الواسع.

قوله: «المرسلات» الخ ٨/١٢٤، والمراد من المرسلات، ايضاً هى العقول
الكلية البادية و الصاعدة. سميت بمرسلات من أجل كليتها و تجرّدها عن الغواشى
المادّية؛ فالمراد من الإرسال الكلية والإطلاق الوجودى.

^١ - الانبياء (٢١)، ٥٢. بالاصل : «انتم بها عاكفون».

قوله: «ناب الارقش» الخ ٩/١٢٤

هى حِيَّةٌ خبيثة، لها نقط سود وبيض يقتل من نهشته فى اقلّ من ساعة.

قوله: «وانية» الخ ١١/١٢٤

أى ضعيفة فاترة.

قوله: «ونِيَّة» الخ ١١ ١٢٤

أى فجّة.

قوله: «ان يتركوا سدى» الخ ١٢ ١٢٤

سدى الامر أهمله، أى بلا تكليف، ضائعاً باطلاً.

قوله: «مع سُودده» الخ ١/١٢٤

أى سيادته، لائها سيّدالعلوم، ورأسها.

قوله: «قراح سعى» الخ ١٧/١٢٤

أى منتهى سعى. والقراح القوس البائنة من وئرها، و الخالص من الماء، و

اول كلّ شيء، و ماء السحابة حين تنزل؛ والكلّ مناسب، والجامع ما ذكرنا.

قوله: «قداح رأبى» الخ ١٧/١٢٤

القدح بالكسر السهم قبل ان ينصل، ويراش؛ وسهم الميسر. والقدحُ

الفرد: كناية عن الدّعى.

قوله: «بتيجان التّفقيه» الخ ٤/١٢٥

التّفقيه مصدر، وعند الشعراء توافق الكلام على الحرف الاخير و جمل

الكلام مسجماً و مقفىً.

«الهامة» ٤/١٢٥

رأس كل شىء.

و«الجرة» ٤/١٢٥

إناء من خزف.

و«الثريا» ٤/١٢٥

مجموع كواكب فى عنق الثور، ويشبهون به المجموع الخفية فى حسن النظام،
و تناسب الافراد، وتلازم المجتمعين، حتى كأنهم لا يتفارقون.

و«العقب» ٤/١٢٥.

مؤخر القدم؛ والعقب من الجمال: اثره وهيئته.

و«المحيّا» ٤/١٢٥.

الوجه، أو جزءه.

و«الدأماء» ٧/١٢٥

البحر.

و«المثالب» ٨/١٢٥

المعايب.

و«الرجز» ١٠/١٢٥

بحر من البحور الشعرية، يوازي لمستعلن، ست مراتب و نوع من

أنواع الشَّعر، يكون كلٌّ مصراع منه مفرداً، وتسمّى قصائده أراجيز.

و«الفَذَّة» ۱۱/۱۲۵

أَوَّلُ القِدَاحِ العِشْرَةُ، الَّتِي هِيَ سِهَامُ المِيسِرِ. والفَذَّاءُ الفَرْدُ، أَيضاً وَ الْآيَةُ الْفَاذَةُ، أَيْ الْمُنْفَرِدَةُ فِي مَعْنَاهَا، لَيْسَ مِثْلُهَا آيَةٌ أُخْرَى فِي قَلَّةِ الْأَلْفَاظِ، وَكَثْرَةِ الْمَعَانِي.

قوله: «وَالْقُدَّةُ» بِالْقُدِّ الْح ۱۱/۱۲۵

قال في المجمع: الحديث عن النبي، ص، «يكون في هذه الامة كل ما كان في بني اسرائيل، حذوا النعل بالنعل، والقُدَّةُ بالقُدَّةِ». الْقُدَّةُ بِالضَّمِّ وَالتَّشْدِيدِ رِيشُ السَّهْمِ، وَالمِجْمَعُ قُدَّدَ. وَحَذُوا الْقُدَّةُ بِالْقُدَّةِ أَيْ كَمَا يَقْدَرُ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا عَلَى قَدْرِ صَاحِبَتِهَا وَتَقْطَعُ. ضَرْبٌ مِثْلًا لِلشَّيْئَيْنِ يَسْتَوِيَانِ وَلَا يَتَفَاوَتَانِ «انتهى».

قوله: «فَوْقُ التَّمَامِ» الْح ۱۲/۱۲۵

قد قَسَمُوا الْوُجُودَ: «إِلَى التَّامِ، وَالتَّاقِصِ، وَالمُسْتَكْفَى وَفَوْقُ التَّمَامِ». فَالتَّمَامُ مَا لَحَالَةً مُنْتَظَرُهُ لَهُ، وَبِرَأْيِ عَمِّ مَلَابَسَةِ الْقُوَّةِ. وَفَوْقُ التَّمَامِ مَا يَكُونُ مَعَ ذَلِكَ مَبْدَأٌ لِكُلِّ فَضِيلَةٍ، وَكَمَالٍ، وَخَيْرٍ، وَتَرَشُّعٍ مِنْهُ كَمَا لَهُ إِلَى غَيْرِهِ. وَالمُسْتَكْفَى مَا لَهُ حَالَةٌ مُنْتَظَرَةٌ، لَكِنْ يَأْخُذُ مِنْ بَاطِنِ ذَاتِهِ، وَعَنِ الطَّوَلِيَّاتِ، لَا مِنَ الْعَرَضِيَّةِ. وَالتَّاقِصُ مَا يَكُونُ بِالْقُوَّةِ، وَيَأْخُذُ الْفَيْضَ مِنَ الطَّوَلِيَّاتِ وَالْعَرَضِيَّاتِ، أَيْ مِنْ كِلْتَا السَّلْسَلَتَيْنِ. وَالمُرَادُ مِنَ التَّمَامِ وَالْعُقُولِ نَظْرًا إِلَى الْوَسَائِطِ، وَمِنْ فَوْقِ التَّمَامِ الْحَقُّ الْوَاحِبُ، تَعَالَى، نَظْرًا إِلَى الْقَائِمَاتِ^۱.

^۱ - ای: «القائم الوسائط».

قوله: «النَّسْر» الخ ١٣/١٢٥.

أقول: النَّسْر ان كوكبان، يقال لأحدهما النَّسْر الطائر، وللآخر النَّسْر الواقع: والنَّسْر طائر حادّ البصر، من أشدّ الطّيور، وأرفعها طيراناً، وأقواها جناحاً، يخافه كلّ الجوارح، وهو أعظم من العقاب.

قوله: «والمقام المحمود» الخ ١٤/١٢٥.

وهو الذي وعد نبيّنا، ص، ويكون لأُمته في الآخرة، أى لصالحائهم بتبعيته. وهو الظهور بquam المظهرية الكبرى، التي ليس ماورائها مقام وقرية، بالظهور التام، وبضرورة العبد مثل الحق في الإيجاد والإعدام والخلع واللبس، كما ورد من أنه يخاطب الحق، تعالى، أهل الجنة، بعد ما استقرّوا في مقامهم: بأئى جعلتكم مثلى، أنا أقول للشئى كُنْ فيكون^١، فجعلتكم بحيث تقولون للشئى «كُنْ، فيكون».

قوله: «وتمموا الحكمة» الخ ١٥/١٢٥.

أى كلمة التكوين الوجودية، أو النفس الناطقة، أو كلمة التوحيد التي شرطها الولاية.

قوله: «هفواتها» ١٦/١٢٥.

الهفوة السقطة.

قول: «حين توان» ١٧/١٢٥.

التواني التكاسل والفطور وعدم الجدّ في العمل.

١. الانعام (٦)، ٧٣، النحل (١٦)، ٤٠.

قوله: «شديد القوى» الخ ۳/۱۲۶

هو العقل الفعال، أو الحق المتعال، أو رب النوع الانساني، أو العقل الاول؛ والكل محتمل له وجه.

قوله: «الغاية القصوى» الخ ۴/۱۲۶

أى الفناء فى الله، والبقاء به، حتى تأمنوا من الصّق - «فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ^ط». وتكونوا بمن سبقت لهم منه الحسنی.

قوله: «يا واهب العقل» الخ ۵/۱۲۶

إيمائى بحرف التّداء، مع أنّه، تعالى، ليس ببعيد، حتى يناديه و أنّه دانّ فى علوّه، إشارة الى أنّه، تعالى، مع كونه أقرب إلى المناى من حبل الوريد، و أنّه دانّ فى علوّه، عالّ فى ذنوّه، أيضاً، و أنّه، تعالى، لما كان فى غاية الرّفعة والجلال، لوجوبه و كمال عظّمة، و كان الممكن فى غاية الحسّة والدنائة ونهاية الإنعطاط والتّسفل والخشوع والتّذلّل بالنسبة الى جنباه وحضرته، فهو ليس بقابل لذكر جنباه وعدّ نعوته ومحامده، إلاّ بوسيلة حرف التّداء، الّتى هى وسيلة فلّنة المنادى الى المنادى، وتوجّهه اليه؛ فيكمل بسببها القابليّة لذكر المعبود وعدّ نعوته و محامده وصفات كماله و جلاله و جماله. اوللإشارة إلى أنّ المنادى متوجّه إلى حضرة المنادى دائماً

وغير غافل عنه، كما أنه أقرب إليه من كل شيء. أو إلى أن الإشارة إلى هويّة المحمود، وشخصه في مقام الحمد أتمّ في إفادة الاختصاص، ورفع الاشتراك، من أن يسميه باسمه أو يعينه بصفاته، وأنه، تعالى، لما لم يمكن الإشارة إليه، لتنزّهه عن الجهات، أو لأنّ الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير إشارة، يكون ندائه وذكره بأسمائه وصفاته بمنزلة الإشارة إليه في غيره، في نفي الاشتراك وإفادة الاختصاص، ويكون لذلك أتمّ من ذكر اسمه من دون نداء. أو لأنّ لسان التّداء أتمّ في بيان شدة المحبة، وشوق لقاء المحبوب وجلب توجّهه إلى المحبّ العاشق من غيره. أو أنه، تعالى، وإن كان في غاية الدنوّ والقرب من كل شيء، لكن لما كان ذاك القرب ليس بمطلوب للمنادي، بل هو بُعد في نظره، وأنه طالب لتوجّه المنادي وافئائه لانيّة المحبّ السائل، ومحوه لوجوده وهويّته^١. أو للإشارة إلى أنه لا اسم ولا رسم لحقيقة المقدّسة الوجوديّة، حتّى يذكرها به، بل الحرّى أن يذكره بصورة التّداء، ويعينه بأوصافه ونعوته. أو للإشارة إلى أنه، تعالى، لما كان أعرف فيكون لذلك ذكره بوسيلة التّداء. كذكره وتعيينه بوسيلة ذكر اسمه القدّوس السّبح، تعالى شأنه العزيز، فهو معروف لكلّ أحدى بأيّ نحو يذكر ويشار إليه.

وإنما اختار كلمة «يا» من بين حروف التّداء، لما روى أنه للمتوسّط، وهو، تعالى، أيضاً بهويّته الغيبيّة المغربيّة برزخ البراز الوجوديّة، وجامع بين الضدّين:

^١ - «أظهار»، خ ل.

^٢ - كم قال بعض العرفاء.

القرب المفرط في عين العبد المفرط؛ بَعْدُ، فلا يُرى وقَرُب، فسهدي النَّجوى.
 وإِما اختار من بين أوصافه، تعالى، صفة الهبة والجود، للإشارة إلى أَنَّ
 أفعاله تعالى، غيره معلَّلة بالاغراض، كما ظَنَّهُ المتكلمون.
 وإِما أتى بصيغة اسم الفاعل، والجملة الاسمية، لدلالاتها على الدوام والثبات،
 أى دوام فيضه، تعالى، و ثباته و تنزّه ساحة العقل الكلّي من التَّجدد والدَّثور.
 وأنما لم يأت بصيغة المبالغة، مع أنها أتمّ وأبلغ في إفادة كماله، لإشارة إلى
 أَنَّ أمره، تعالى، واحدة وأنه لا تكرر ولا تعدّد في التَّجلى الاول و ظهوره في المَجلى
 الاثتمّ الاكمل، الذى هو العقل الاول، بل سائر العقول الطّوليّة، بل العرضيّة، لمكان
 انحصارها في شخص واحد واصل^۱ فارد؛ وإن كان لاعدّ لنعمائه ولاحدّ لآلانه -
 ولذلك يطلق عليه الوهاب أيضاً، سيّما في عالم الخلق، بالنظر إلى كثرة عطيانه، اتّى
 لاتزيده إلا جوداً وكرماً- و إله لا يتصوّر تكثر فيضه، حتّى يمكن المبالغة في
 إفاضته لعالم العقل والامر باعتبار كثرة أفراد الفيض. وكذلك أنه غير قابل للاشتداد
 والحركة، حتّى تكون المبالغة باعتبار مراتبه و درجاته.

وعلى تقدير كون المراد من العقل النفس المستكملة بالحكمتين، فهي أيضاً
 كذلك: باعتبار غاية تحوّلها، وباعتبار مبدئها وأصلها، ونهاية صعودها و عروجها.
 إشارة أيضاً إلى أَنَّ افاضته لعالم الامر اتمّا هو على سبيل الإبداع المنزّه عن الزّمان
 والحركة، لا على سبيل التكوين والاحداث. والألف واللام في العقل إمّا للعهد

^۱ - «مصدق» نخ ل.

الدَّهْنِي، وَاَمَّا لِلتَّعْرِيفِ، لِلإِشَارَةِ إِلَى أَنَّ الْعَقْلَ الْكُلِّيَّ، لَمَّا كَانَ وَاسِطَةً لِإِفَاضَةِ الْمَوْجُودَاتِ وَنُورِهِ الْوُجُودِيَّ، سَارٍ فِي كُلِّ شَيْءٍ، فَهُوَ مَعْرُوفٌ لِكُلِّ الْأَشْيَاءِ وَ مَعُودٌ لِّجَمِيعِهَا، وَشَمْسٌ هُوِيَّتُهُ مُتَجَلِّيةٌ فِي قَاطِبَةِ الْمَدَارِكِ.

وَإِنَّمَا اخْتَارَ صِفَةَ الْفِعْلِ، الَّتِي هِيَ الْهَبَةُ وَالْإِجَادَةُ، لِأَنَّهَا أَنْسَبُ لِمَقَامِ الْجَمْدِ الْمُقْتَضَى لِذِكْرِ التَّعَمُّ الْوَاصِلَةِ إِلَى الْحَامِدِ.

وَاخْتَارَ هَبَةَ الْعَقْلِ لِأَنَّهُ مَظْهَرُ اسْمِ الرَّحْمَنِ، الَّذِي هُوَ يَمُودُ اسْمُ اللَّهِ أَكْمَلُ الْأَسْمَاءِ وَاقْتَمَاهَا؛ إِنْ كَانَ الْمُرَادُ بِالْعَقْلِ الْعَقْلُ الْكُلِّيُّ، أَوْ لِأَنَّهُ مَظْهَرُ اسْمِ اللَّهِ الْجَامِعِ، إِنْ كَانَ الْمُرَادُ بِهِ النَّفْسُ الْمُسْتَكْمَلَةُ بِالْحِكْمَتَيْنِ. وَعَلَى التَّقْدِيرَيْنِ يَكُونُ إِفَاضَتُهُ إِفَاضَةً كُلِّ وَجُودٍ وَكَمَالٍ كُلِّ مَوْجُودٍ، فَيَكُونُ كَدَعْوَى الشَّيْءِ بَيِّنَةٍ وَبِرْهَانٍ، فَكَأَنَّهُ قَالَ: «لَكَ كُلُّ الْحَامِدِ لِأَنَّكَ مَفِيضُ الْعَقْلِ، الَّذِي هُوَ أَصْلُ جَمِيعِ الْحَامِدِ».

وَإِنَّمَا قَالَ: «لَكَ الْحَامِدِ»، وَلَمْ يَقُلْ: «مِنْكَ الْحَامِدِ»، لِثَلَاثِهِمُ الْجَبَرِ، أَوَّلُ الْإِشَارَةِ إِلَى عَدَمِ تَنْهَاهِيهِ.

وَإِنَّمَا تَوَهَّمَ بَعْضُ الْمُتَكَايِسِينَ مِنْ أَنَّ قَوْلَ الْقَائِلِ: «الْحَمْدُ لِلَّهِ»، بِنَاءٌ عَلَى جَعْلِ السَّلَامِ لِلِاسْتِفْرَاقِ، مُشْعَرٌ بِالْجَبَرِ، فَهُوَ مِنْ بَعْضِ الظَّنِّ وَالْحِسَابِ، فَإِنَّ حَمْدَ الْحَامِدِينَ لَهُ، تَعَالَى، إِنَّمَا هُوَ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهِ وَاجِبِ الْوُجُودِ بِالذَّاتِ الَّذِي هُوَ الْوَاجِبُ مِنْ جَمِيعِ الْجِهَاتِ وَالْحَيْثِيَّاتِ وَمَبْدَءُ لِكَاثَةِ لِإِثْبَاتِ، وَغَايَةُ لِحَقَاقَتِ الْمُمَكِّنَاتِ، الَّتِي هِيَ الْمُمْكِنُ مِنْ جَمِيعِ الْجِهَاتِ وَالْحَيْثِيَّاتِ، وَكَمَالَاتِهَا. فَيَكُونُ كُلُّ مَحْمُودَةٍ وَتَنَاءٍ، بِالْآخِرَةِ وَ بِالْحَقِيقَةِ لَهُ، تَعَالَى، كَمَا أَنَّ أَصْلَ كُلِّ كَمَالٍ وَفَضِيلَةٍ مِنْهُ. وَهَذَا لَا يَنَافِي

دخل قدرة العبد، واختياره الظلّی من جهة كونه مظهرًا لاسم المختار، في وجود الافعال الخيرية المتقضية للثناء والحمدة، وكونها مبدءً قريباً له من أجل كونه بلسان «الامر بين الامرین»، وكون أفعال العبد، كوزان وجوده، من حيث أن أصل إيجاده من الحق، لكن حدوده وتعيّناته من ناحية ماهية العبد. وبعبارة أخرى فكما أن وجوده، في عين انتسابه إلى العبد واتصافه به، يضاف الى الحق أيضاً، فكذلك أفعاله تضاف إليه، في عين إضافتها إلى باريته وخالقه، بلسان «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَيْكَ بِـ ۚ اللَّهُ رَمَىٰ»^۱... وأما لوقيل منك المحامد، فلا يفهم منه أنه الحمد والمحامد والمحمود، بل قد يتوهم منه الجبر، كما توهم.

وحقيقة الحمد إظهار كمال المحمود، وهو ذاتي وحالي وقولي. والحمد المذكور في الكتاب، بوجه من أكمل مراتب الحمد: من جهة كونه بازاء إفاضة النفس المستكملة بالحكمتين، التي هي الانسا الكامل الجامع لجميع الفضائل والفواضل والكمالات والمحامد، او بإزاء العقل الفعال، الذي هو جهة فعلية عالم الخلق.

والمحامد جمع المحمّدة بمعنى الثناء، أو بمعنى ما يكون بإزائه الحمد، من الفضائل والفواضل. والثاني أبلغ في المحصر، من جهة أن كون المحمّدة بالمعنى الثاني له، تعالى يوجب كون المحامد بالمعنى الاول له، تعالى، بالاولوية، وهذا بخلاف جعل المحامد بالمعنى الاول له، تعالى، لامكان خطأ المحامد في جعل المحمود متصفاً

بما لا يليق له الحمد. ويمكن أن يعكس الامر أيضاً، لولا توهم الخطاء؛ ولكن المعنى، الثاني لا يعبر بفعليّة الحمد بخلاف المعنى الاول، فتدبر. ولكن المعنى، الثاني، فالانسب حينئذ كلمة منك، لالك، فيكون العدول منها إليها، للإشارة إلى سريان نوره، تعالى، الفعليّ في كلّ شيء، وأنّ اتّصاف كلّ شيء بشيء فهو في الحقيقة يرجع الى الحقّ، تعالى في مقام ظهوره بظاهر أسمائه وصفاته. وهذا المعنى أتمّ دلالة على التوحيد والمحصّر والمطلوب من هذا الكلام. وبالجمله: دلالة هذا الكلام على التوحيد أقرب من دلالته على الجبر، كما توهم. والتوهم ناشٍ من عدم الفرق بينالسان التوحيد والجبر.

ثمّ إنّ الفرق بين الهبة والجود هو أنّ الجود، في اللّغة، بمعنى البذل والعطاء، والجود الذي لا يخل بعطائه، وعرفه الشيخ في الاشارات: «بإفادة ما ينبغي، لالعوض». والهبة مطلق العطاء، سواء كان بعضوض، أولاً؛ ولذلك قسّمها الفقهاء إلى المعوّضة وغيرها. والوجود هو الاعطاء على سبيل الاستحقاق، ولذا عرفه الشيخ: بأنّه إفادة ما ينبغي. والهبة، من هذه الجهة، أعمّ منه، لأنها مطلق العطاء، سواء على كان سبيل الاستحقاق أم لا. ولكن الهبة، الى غير المعوّضة؛ وبهذا المعنى يطلق على الله تعالى، الوهاب. فالجود والهبة فيه، تعالى، بمعنى «إفادة ما ينبغي، كما ينبغي، لا لعوض ولا غرض».

و في اختياره «الهبة» إشارة أنّ عطائه، تعالى، يشمل ما هو على سبيل الاستحقاق أوافضل، و ما هو على سبيل الاحسان و الفضل المحض؛ بل عند

التَّحْقِيقُ كُلَّهُ عَلَى سَبِيلِ الْفَضْلِ لِأَنَّ الْعَبْدَ لَا يَمْلِكُ شَيْئاً عَلَى مَوْلَاهُ، وَلِذَلِكَ وَرَدَ عَنْ سَيِّدِنَا الْحُسَيْنِ، عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّ الْحَقَّ تَعَالَى، هُوَ الْجَوَادُ، إِنْ أُعْطِيَ، وَهُوَ الْجَوَادُ، وَإِنْ أُعْطِيَ، وَهُوَ الْجَوَادُ، وَإِنْ مَنَعَ، لَأَنَّهُ، إِنْ أُعْطِيَ عَبْدًا، أُعْطَاهُ مَا لَيْسَ لَهُ، وَإِنْ مَنَعَ، مَنَعَ مَا لَيْسَ لَهُ» انتهى. وإعطائه تعالى، لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى الاسْتِحْقَاقِ - كَمَا قِيلَ:

داد حق را قابلیت شرط نیست بلکه شرط قابلیت داد اوست

بوجه التَّجَلَّى و ان كان الفضل ايضاً يكون عند استحقاقه للفضل.

و هذا لا يَنَالُ فِي مَا وَرَثَ عَنْ أَرْبَابِ الْمَعْرِفَةِ: مِنْ أَنَّ «الْعَطِيَّاتِ عَلَى حَسَبِ الْقَابِلِيَّاتِ». لِأَنَّ هَذَا نَظَرَ إِلَى إِعْطَاءِ الْوُجُودِ، بِحَسَبِ الرَّحْمَةِ الرَّحْمَانِيَةِ الْإِمْتِنَانِيَةِ، وَ فِي مَقَامِ ظُهُورِهِ، تَعَالَى، بِالْفَيْضِ الْمُقَدَّسِ، وَ بِنُورِهِ الَّذِي أَشْرَقَ بِهِ سَمَاوَاتِ الْأَرْوَاحِ، وَأَرَاضِي الْأَشْبَاحِ، كَمَا قَالَ تَقَدَّسَتْ أَسْمَانُهُ، تَعَالَى: «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ»^١. فَإِنْ إِفَاضَهُ ذَلِكَ الْفَيْضُ الْإِلَهِيُّ التَّوَرَى عَلَى هَيْكَلِ الْمَهِيَّاتِ إِثْمًا تَكُونُ عَلَى حَسَبِ قَابِلِيَّاتِ الْأَعْيَانِ الثَّابِتَاتِ. إِذْ بَ ٢ يَظْهَرُ أَحْكَامُهَا وَأَنَارُهَا، وَإِنْ لَمْ تَكُنْ مَهِيَّةً قَبْلَ الْإِفَاضَةِ وَالظُّهُورِ فِي الْخَارِجِ، لَكِنْ بِاعْتِبَارِ تَقَدُّمِ ظُهُورِهَا، فِي مَوْطِنِ الْعِلْمِ الرَّبُّوبِيِّ، عَلَى وَجُودِهَا الْخَارِجِيِّ، يَنْزِلُ مَاءُ الْحَيَاتِ السَّارَى فِي الذَّرَارِيِّ بِقَدَرِ

^١ - «الخالق»، خ ل.

^٢ - النور (٢٤)، ٣٥.

^٣ - اى: «بذلك الفيض».

معلوم، على حسب اقتضاها بلسان استعداداتها الكائنة في ذلك الموطن. ولكن لما كان ذاك الظهور العلمى النورى أيضاً بالفيض الاقدس، يصح أن يقال أن عطائه، تعالى، لا يتوقف على القابليّات، بل هو الجواد المحض والوهاب المطلق وذو الفضل والاحسان والكرم والامتنان، ولذا قيل: «القابل من فيضه الاقدس».

وفيه أيضاً إشعار بأن فعله، تعالى، غيره معلّل بالغايات والاعراض الزائدة، اى ليس فاعلاً بالقصد باصطلاح المتكلمين - اى الذى يستند فعله إلى القصد والدواعى الزائدة - بل هو فاعل بالرّضا أو بالعناية أو بالتّجلى، وإن لم يكن فاعلاً موجباً (بفتح الجيم)، بل هو فاعل موجب (بالكسر)، وفاعل مختار بالاختيار الذى وهو عين ذاته. ولا يوجب كثرة في ذاته، وهو الغاية الذاتيّة لفعله، ولا يفعل لغرض يعود إلى غيره، كما رُود في الحديث القدسي: «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِيّاً فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ» الحديث. إذ عرفانه، تعالى، وظهوره أيضاً عين ذاته، لانه الظاهر بذاته لذاته.

والهبة لا تحقّق إلا بتحقيق الواهب والمُتَّهَب والموهوب. والواهب هنا هو الحقّ، تعالى، والموهوب لو كان هو العقل الكلّي المنفصل، يكون المُتَّهَب العالم الطبعي بوجه، والتّظام الكبير^١ والعالم الاكبر بوجه آخر. وإن كان^٢ العقل الكلّي المتّصل، فيكون المُتَّهَب النفس او التّوع الانسانيّ ولا ينافي ذلك كون الثّاني عين الموهوب، لانه وإن كان عينه بوجه، لكنّه غيره بوجه آخر، أى من حيث كونه

^١ - بالاصل: «كبير».

^٢ - أى: «وان كان الموهوب العقل الكلّي»

مرتبہ رفیعہ منها، وحسنہ کاملہ من حسناتها، اى من النفس الانسانیه بالمعنى الاعم، اى المتشملة على اللطائف السبع. ويمكن أن يكون المُنْتَهَب على هذا التقدير أيضاً العالم الاتمّ والنظام الاكبر، نظراً إلى أنّ النفس المستكملة بالحكمتين خليفة العقل الكلّی فی العالم الطبیعی، بل خليفة الله فی العوالم الالهیه بحکم: «اِئْتِ جَاعِلُ» الاية، بناءً على كون المراد بالارض العوالم الامكانيّة بالتظر الى تسفلها من جهة إمكانها.

وفى اختياره هبة العقل من بين هابة، تعالى، وعطاياته إشارة الى وجه آخر، وهو أنّ هبته هبته كلّ النعم، بل كلّ الاشياء، لانه بسيط الحقيقة وهو كلّ الاشياء وتماها و به تحقّقها وقوامها، فانه واسطة فى إعطائه وإفاضته، فكان ذلك، كامراً كدعوى الشئ بيّنة وبرهان، فكأنه قال: «لَمَّا كَانَ عَظَاءُ الْعَقْلِ مِنْكَ، وَهُوَ مَبْدَأُ كُلِّ الْمَحَامِدِ، فَلَكَ كُلُّ الْمَحَامِدِ وَعَوَاقِبُ الثَّنَاءِ. وَفِيهِ أَيْضاً إِشَارَةٌ بِسَبْقَةِ، تَعَالَى، عَلَى الْعَالَمِ بِالسَّبْقِ السَّرْمَدِيِّ، نَظْراً إِلَى سَبْقِ الْوَاهِبِ عَلَى الْمُنْتَهَبِ، كَمَا وَرَدَ فِي الْحَدِيثِ. «كَانَ اللَّهُ، وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ».

ولمّا كان الحمد كما هو المروى عن المعصوم (ع) رأس الشكر من جهة أنّ ذكر التّعمة باللسان أدلّ على مكانتها اختاره عليه. وقد أشرنا، فيما علّقناه على ما صنفه، قدّه، فى المنطق إلى أقسام الحمد من الصّادر عن الحقّ، تعالى، لنفسه: من الذاتى، والصّفاتى، والافعالى، والآثارى، والقولّى، وعن الخلق، كذلك، بالنسبة

إلى الخمسة أو الثمانية. وقد أشرنا أيضاً إلى أن أتم مراتب الحمد بعد حمد الحق، تعالى، لذاته، هو حمد الصادر الأول والانسان الكامل المكمّل. وقلنا أيضاً: أنه، كما أن في مراتب الوجودات الاربعة آتى لكل شئ أكمل الوجودات العينية - ما كان أتم وجوداً^١ أو أشدّ فعلية، فكذا في الوجودات اللفظية والكتبية أتمها ما كان أتم إبانة وأجمع إفادة، كما في قوله، تعالى، «لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ^٢». و تعبير المصنّف أيضاً نظير هذا في الجامعية والاتمية حيث أن إفاضة العقل إفاضة الكل، كامراً، لانه تمام الكل. وفيه أيضاً إشعار بتكثّر مراتب الحمد وأنواعه وفنونه وغصونه؛ وإشارة بأن جميع الاشياء ناطقون و مسبّحون بحمد من أنطق كل شئ، حيث انه جعل العقل «كصورة للعالم»، والتركيب بين المادّة والصورة إتحاداً على التحقيق، وحكم أحد المتحدّين يسرى إلى الآخر. فكلّ الموجودات الامكانية عَفَلَاءَ عُرَفَاءَ بالله، تعالى، و مسبّحون بحمده.

والعلّة في اختصاص الصّورية بالعلم الطّبيعيّ هي أنّ العالم العقليّ عارٍ عن القوّة والاستعداد، برئ عمّا بالقوّة، مع أنّ القوّة من لوازم الهيولى، آتى هي «كَشَجَرَةٍ حَبِيبَةٍ أَجْثُثَتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ^٣». فلذلك العالم ليس بمنزلة المادّة للقل، بل جملة العقول الكلية كنور واحد، وبمنزلة الصّورة

^١ - بالاصل: «أتم وجود».

^٢ - النساء (٤)، ١٧٠.

^٣ - ابراهيم (١٤)، ٢٦.

الواحدة ، والفعلية الرتقیة الكاملة التامة للعالم الطبیعی، كما قيل:

جان گرگان و سگان از هم جداست متحد جانها شیران خداست
وللتعبير بالصورة وجه آخر: وهو أن صورة الشيء قد يطلق على ما به
يظهر، والعقل الكلّي ما به يظهر العالم الطبیعی، كظهور الرقیة بالحقیقة.
وتخلّل الكاف على هذا من جهة المغايرة بين الظاهر والمظهر بوجه ما. وله،
أى ولتخلّل الكاف أيضاً وجهان آخران: أحدهما أن أنفس المستكلمة بالحكميتين،
بعد خلع التعلين من التواسيت والصياصى، تصير فعلية محضة مستكفية بذاتها
وباطن ذاتها، بخلاف الصور المادية. وأيضاً العقل الكلّي واسطة في إيجاد العالم
الطبیعی عندهم فهو من هذه الجهة كفاعل له و الفاعل يفاير الصورة من وجه، و
إن كان يشاركها بوجه آخر. فإنّ الفاعل مناط فعلية المعلول، كالصورة التى يكون
بها الشيء بالفعل، فهر يكون كالصورة فتبصر.

ولما كان مصنف الكتاب، قدّه، رتب كتاب هذا على الاسفار الاربع - التى
للسالك النظرى، على طبق أسفار السالك العلمى، كما رتب صدر المتألهين كتابه
الاسفار عليها - أشار فى الخطبة إلى تلك الأسفار بأحسن تعبير وإشارة؛ ونحن
نشير الى كيفية تطبيق الخطبة عليها، فنقول: إن السالك فى السّفر الاول، الذى هو
من الحق الى الحق تكون الكثرة حاجبة له عند مشاهدة الوحدة، و الخلق عن
الحق، فيها جرالى ربّه قائلاً (إني مهاجرٌ الى ربّى)^١ (سّهيدين^١)، ليرفض غبار

^١ - العنكبوت (٢٩)، ٢٦: «انى مهاجر الى ربى انه هو العزيز الحكيم»

الكثرة المانع عن شهود شمس الوجود، بكشف المحجب الظلمانية والتورانية والاستار الخلقية والامكانية. فهو في بدو سلوكه يرى الكثرة، من حيث كونها كثرة و يكون المخلق حاجباً له عن الحق. وفي اواسط سلوكه يشاهد المخلق، بما هو أذلاء على خالقه و اعلام ظهوره، لكن بما هو غيره و سواء. وفي النهاية السلوك يظهر له شمس الهويّة عن مطلع وجوده وسرّه، فيرى المخلق مستهلكاً في الحقّ وأتّه تعالى، غايد المقاصد ومنتهى المآرب. فينتهى الى هنا سفره الاول، و هو السّفر من المخلق إلى الحقّ. و الى هذا أشار بالمصراع الاول و الثّاني، مؤذناً إلى الحالات الثّلاث للسّالك في هذا السّفر: فإنّها ثبتت أولاً هبة و موهباً و مُتّبهاً، و ذاك مؤذن بالكثرة والسّوانية التي هي من لوازم العليّة و المعلوليّة، وهذه حالة السّالك في بدو سلوكه. ثمّ ظهر له أنّ عواقب الثّناء و محامد الكلّ إليه راجعة، معرضة كانت في زعمها او طائعة، وأتّه المحمود الحقيقي و المفيض و الوهاب المطلق، وأنّ الجميع مجالى كمالاته ومراتبه و برنامجاته؛ وهذا هو حال السّالكين في اواسط السّلك. ثمّ أشار إلى أنّه الحامد والمحمود، والقاصد والمقصود، والشّاهد والمشهو لكلّ الموجودات، كما هو حال السّالك في نهاية السّير الاول.

وإذا بلغ نهاية ذاك السّير المعنوي والسّفر الرّوحاني والمعراج الكمالى، وبلغ إلى مقام السّرّ، شرع في السّفر الثّاني، الَّذى هو السّير في الله، والسّفر من المخلق إلى الحقّ بالحقّ، إطاعةً لقوله، تقدّست أسمائه: «وَالَّذِينَ جَاهِدُوا فِينَا

لَنَهْدِيَهُمْ سُبُلَنَا^۱». فارتفع عن عينه حجاب الكثرة مطلقاً، ورأى الحقّ بلاخلق، وأنه الظاهر المطلق، - وإن كان خفائه لفرط نوره و غاية ظهوره، - وأنه الاول والآخر والظاهر والباطن في عين ظهوره، وإن ليس في الدّار غيره ديار، قائلاً بلسان حال: «لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ^۲» وبجيباً «لِلَّهِ الْوَحْدُ الْقَهَّارِ^۳»، ومترنماً بماقاله سيّد العارفين وإمام الكاشفين «متى غُيِّبَتْ، حتّى تحتاج إلى دليل» الخ، وماقاله بعض العارفين:

بار نزدیكتر از من بمن است وین عجت تر از من از وی دورم
فیصیر وجوده حقّانیا. فیسافر فی هذا السّفر من مقام السّر الى الخفاء، و منه
إلى الاخفی، ویصیر مظهر صفة بعد صفة، و مُعَلِّم بالفعل ببعض الاسماء أوجمیعها،
على حسب مراتب سیره، وكمال ولايته.

ثمّ یبلغ إلى مقام البقاء بعد الفناء، والتّمکین بعد التّلوین فیشرع فی سیر
آخر، بعد بلوغه إلى مقام المحبّی والمحبوبی، و نیله بقرب التّوافل والفرائض، فیسافر
من الحقّ الى الخلق. ولكن یرى الوحدة فی عین الكثرة، بحيث لا یحجبه الكثرة
عن الوحدة وبالعکس ویراه ظاهراً فی كلّ شیء، وهو غالب على أمره، وهو الحقّ
وماسواه باطل عاطل وأنّ:

^۱ - العنكبوت (۲۹)، ۶۹.

^۲ - غافر (۴۰)، ۱۶.

^۳ - غافر (۴۰)، ۱۶.

كلّ ما في الكون وهم أوهيال أو عكوس في مرايا، أوظلال
 وإلى السّفر الثّاني أشار بقوله: «يا من هو اختفى» الى آخر المصراع الثّاني
 من هذا البيت، وإلى هذا السّفر أشار بقوله: «بنور وجهه استنار كلّ شيء».
 وبعد انتهاء ذاك السّير والمعراج الروحي القرآني، يشرع في السّفر الرّابع، وهو
 السّفر من الخلق إلى الخلق بالحقّ. فيسرى من ظاهر الخلق إلى باطنه، و من ملكه
 إلى ملكوته، ومن شهادته الى غيبه، فيرى ملكوت الاشياء كما هي، و يظهر له
 كيفة معاد الخلائق، ورجوع الكلّ إلى الله في القيمة العظمى والكبرى. ويصير
 قابلاً لحمل الامانة الاسمائية والخلافة الكلّية الالهية، وأن يكون نبياً بنوّة التعريف
 و التشريع كليهما، او متصفاً مع ذلك بالرسالة ومعبوثاً بالسّيف، وبالغاً الى مقام
 «أولى العزميّة» ومن هنا يبتدى سيرا محمدّيين، فإنهم يسافرون من ذاك القمام -
 الّذي هو مقام «قاب قوسين»^١، الّذي هو نهاية سيرا الانبياء - الى مقام «أو أداني»^٢
 وألى ما وراء المطلق... وأشار إلى الثّالث بالمصراع الأوّل من البيت الثّالث، وإلى
 الرّابع بالمصراع الثّاني منه.

ويمكن حمل قرائن هذه الخطبة الشّريفة على مراتب النّفس في العقل النّظري
 والعملی، وعلى اللّطائف السّبع والحضرات السّت أو الخمس، على تقدير
 كون المراد من العقل النّفس المستكملة بالحكمتين: بجعل المصراع الأوّل والثّاني من

^١ - النجم (٥٣)، ٩: «فكان قاب قوسين أو أدنى».

^٢ - النجم (٥٣)، ٩: «فكان قاب قوسين أو أدنى».

البيت الاول إشارة إلى العقل بالهوى وبالمملكة والتخلية والتجلية من مراتب النظرى والعملی، بأن يكون قوله: «لك المحامد» الى آخر الخطبة إشارة تفصيلية إلى مراتب النفس المستكملة، حيث أن الحمد يتعلّق بالظاهر والنظريات، التي هي النتائج المنظورة والمقصودة من البديهيّات، كلّها مقدمة لمعرفة الصانع، تعالى وصفاته وأفعاله وآثاره. والمقصود من التخلية والتجلية أيضاً البلوغ إلى مقام التخلية، ومنه إلى مقام الفناء والبقاء، الذي ماورائه مرمى لرام، وماوراء عبّادانه قرية؛ فإليه، تعالى، ينهى المقاصد، وهو المقصود لكلّ قاصد، كما قيل:

مقصود من از كعبه و بتخانه توئى تو مقصود توئى كعبه و بتخانه بهانه

وإلى هذا أشار بالبيت الأول.

ولما كان العقل بالفل نوراً يقذفه الله في قلب من يشاء، وكذلك في مقام التخلية يتحلّى النفس بالصّور القدسيّة، التي هي أنوار محضة ووجودات صرفة متّحدة مع جوهر النفس وذاتها - وقد ورد في الحديث: «إنّ لله، تعالى، سبعين ألف حجاب من نور» الحديث، والثور لا يصير حجاباً للثور، بل يزيد تراكم الأنوار في البروز والظهور، ولكن يصير سبباً لشدة الثورانيّة، فتقصر عين الخفافيش عن اجتلائه واكتناؤه - فأرشا إلى مرتبة العقل بالفعل والتخلية بالمصراعين من البيت الثاني.

ولما كان العقل بالمستفاد فصلاً أخيراً للحقيقة الإنسانيّة، التي هي خليفة الله العظمى في العوالم الامكانية و الأراضي الأعيانة - وهو كلّ الفصول وتماها، والذي به كمال الأشياء وقوامها، وهو وجه الله الأنوار البهيّ الابهيّ؛ الذي

به استنار كل شئ، سيمًا عقل الإنسان الكامل المكمل المتمدن، ص، الذي هو الغاية من إيجاد الأفلاك والاملاك، بحكم: «لولاك لما خلقت الأفلاك»؛ «وأنفسكم في النفوس» الخ. ويكون عود الخلائق ورجوعهم إلى الله، تعالى، في القيامة العظمى، وكذلك في القيامة الكبرى، التي تكون للسالكين إلى الله، تعالى، في السفر الثاني وفي مقام الفناء من مراتب العقل العملي، بتجلى الحق، تعالى، من مرتبة الإنسان ومظهريته، كما كان ظهوره، تعالى، في مقام: «لكني أعرف»، من مرتبة الكاملة الشاحنة من أجل كونه واسطة في الصدور والإيجاد بحكم: «التهابات هي الرجوع إلى البدايات»، والعقل بالمستفاد متحد بالعقل الفعال، بل بالعقل الأول، بل بالله المتعال لذلك قال: «بنور وجهه» الخ.

وأما كون الخطبة إشارة إلى اللطائف والحضرات : فمن جهة أن عالم التأسوت عالم الكثرة والحجاب، والنفوس الهابطة إليه من المحل الأرفع الأعلى مردودة إلى أسفل السافلين، محجوبة عن مشاهدة وجه رب العالمين، والبلوغ إلى مقام أعلى عليين مادامت فيه^١. فلذلك ترى كثرة الحامدين وتعدد المعاليل والعلل، كذا عند كونها في مقام الطبع والنفوس وإذا خرقت حجاب الظلمة، بالسلوك العلمي والعمل، ورأت ملكوت الأشياء و سافرت بالسير المعنوي إلى حضرة الملكوت وصارت ملكوت الوجود، وكذلك إذا بلغت إلى مقام القلب ترى الحق في عين شهود

١ - أي: «مرتبة الإنسان».

٢ - أي: «مرتبة الإنسان».

الخلق، وظهر لها أنه غاية المقاصد، ومنتهى المطالب المآرب؛ وإلى هذا إشارة بالبيت الأول . وإذا ترقّت من هذا المقام، وبلغت إلى مشاهدة القواهر الأعلى، ومقام: «لَمْ أَعْبُدْ رَبّاً لَمْ أَرَهُ» وإلى مقام العقل والروح والسرّ والنفى والأخفى، وصارت جبورتى الوجود والشهود، وأبانت مع الحىّ الودود، «يُطْعَمُهَا وَيَسْتَقِيهَا»^١، يظهر لها أنه أظهر الظواهر وليس سواء وغيره شئ، وذرة وفى؛ وإلى هذا أشار بقوله: «يمان هو اختفى لفرط نوره» وإذا تحرّكت من هذا المقام أيضاً، وبلغت إلى مقام البقاء بعد الفناء و مشاهدة^٢ الأعيان الثّابتة والموجودات اللاهوتية، وترقّت إلى حضرة اللاهوت والماهوت، أى مظهرية هاتين الحضرتين، وإلى مقام التمكين بعد التّلوين من الطّائفت، تشاهد الحقّ فى عين شهود الخلق وبالعكس، وترى السّلطان فى كلّ لباس؛ وإلى هذا أشار بقوله: «بنور وجهه» الخ.

وبالجملة: الإنسان فى مراتب سلوكه وعروجه، يكون فى البداية ناسوق الوجود والطّبعى والتّفسى المشهد، ثمّ يصير ملكوتى الوجود، ثمّ جبورتى التّحقّق، ثمّ لاهوتى الشّهود وهاهوتى الصّعود . ويترقّى فى كلّ سير من أسرائه من مقام إلى مقام، ولطيفة إلى لطيفة، وحضرة إلى حضرة، ويكون شهوده وعرفانه بحسب مقامه ومرتبته. لأنّ المعروف بقدر المعرفة، وبالعكس فأشار، قدّ، فى كلّ بيت الى ما يناسب معارف التّفس فى كلّ مرتبة ولطيفة كلّ عالم وحضرة؛ فافهم

^١ - الشراء (٢٦)، ٧٩: «والذى هو يطعمنى ويسقى»

^٢ - «شاهدت» خ ل.

وتبصر!

قوله، قده: «أما العقل الكلى» ١٢٦/٧ الخ.

أقول: العقل، كما أفاده صدر المتألهين وغيره، يطلق في عرفهم على معانٍ أشرنا إليها في حواشينا على شرحه، قده، لمنظومته في المنطق ونشير هنا إلى بعض منها احترازاً عن الحولة: قال صدر المتألهين، قده، في خاتمة مبحث العقل والعقول من كتاب الأسفا: «العقل يقال على أنحاء كثيرة: أحدها الشيء الذي به يقول الجمهور في الإنسان: أنه عاقل، وهو العمل بمصالح الأمور ومنافعها ومضارها وحسن أفعالها وقبحها. والثاني العقل الذي يردّه المتكلمون، فيقول المعتزلة منهم: هذا إما يوجب العقل وينفيه العقل. والثالث ما ذكره الفلاسفة في كتب البرهان. والرابع ما يذكر في كتب الأخلاق المسمى بالعقل ما ذكره الفلاسفة في كتب البرهان. والرابع ما يذكر في كتب الأخلاق المسمى بالعقل العملى. والخامس العقل الذى يذكر في كتاب النفس، في أحوال الناطقة و درجاتها. والسادس العقل الذى يذكر في العلم الإلهى وما بعد الطبيعة» انتهى.

والعقل الكلى أيضاً، كما أفاده المصنف، قده، في تعليقاته، على ما ذكره في بيان المراد من العقل الكلى، من هذا الكتاب، يطلق على العقل الأول، وعلى العقل العاشر من العقول الطولية، المسمى بالعقل الفعّال، وعلى ربّ النوع الإنسانى من العقول المتكافئة، وعلى مطلق العقول الطولية والعرضية - والمراد من الكلى هنا الكلى باصطلاح العرفاء الذى أشار إليه في شرح منظومته في المنطق، أى المحيط

الواسع، وإن لم يكن كلياً منطقياً، بل جزئياً، يعتنع صدقه على كثيرين، حيث أنها وجودات عينية، وحقائق خارجية، بل بوجه، وجودات صرفة وأنوار محضة؛ والوجود مساوق مع التشخص بل عينه تحققاً. لكن يمكن أن يكون المراد به ماهو باصطلاح المنطقي، لكن من باب تسمية السبب باسم المسبب، إشارة إلى أن الصّور الكلية الحاصلة في صقع النفس، تحصل بإشراق تلك الأنوار العقلية أو فناء النفس فيها أو بأتحادها معها أو على سبيل الإنعكاس أو الرّشح منها و بشماهدتها عن بعد، على اختلاف المشارب والمآرب، أو بحسب اختلاف حالات النفس في ادراكها المعقولات: في البداية، والوسط، والنهاية.

وفي المقام و إن أمكن حملها على العقل^١ الأول، الذي هو الروح المحمدي، والذرة البيضاء، والشمس المضيئة لارضى الاشباح وسموات الارواح، والرحمة الرحمانية، والحق والمخلوق به، والمشيّة والحياة السّارية في كلّ الحقائق والوجودات، الفيض المنبسط المقدّس، وكذا على مطلق المعقول الطولية والعرضية، بالنظر الى اتحادها الوجودي التّوري، كما أشار إليه لامولوى المعنوى بقول: «متّحد جانهاى شيران خداست» ومن باب: «لَا تُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ»^٢ ولكنّ الانسب بقوله: «للعالم الطبيعى» حمله على ربّ التّوع الانسانى، الذى هو خليفة الله فى العالم، او العقل الفعّال، الذى فوّض اليه كدخدائية

١ - «الصادر»، خ ل.

٢ - البقرة (٢)، ٢٨٥.

عالم العناصر.

قوله: «كصورة» الخ ٧/١٢٦.

الصورة، عند العرفاء، تطلق على ما به يظهر الشيء. ومن هذا الباب ماورد في الحديث: «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»، أى جعله مُعَلِّماً بجميع أسمائه وصفاته، بحكم: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» ومن حيث أنه مظهر الاسم العظيم الأعظم الاجل الاكرم، المشتمل على جميع الاسماء، والحاصل مظهره للخلافة الكبرى، والامامة العظمى.

وعند الحكماء تطلق على معانٍ كثيرة، ذكرها الشيخ، قدّه، في الشفا، ونقل عنه المصنّف في الفريدة السابعة. وقال: إنّ إطلاق الصورة على الجواهر المفارقة يكون بهذا المعنى. ولكن يمكن أن يكون إطلاقها عليها ببعض المعاني الاخرى. من الغاية؛ ومما يتقوّم به المادة بالفعل، بناءً على تعميم المادة وإطلاقها على المهية وعلى جملة العالم، من حيث كليته وجمعه، وبالمعنى الذى أشرنا إليه، و بمعنى ما يمكن أن يتعلّق، بناءً على كون المراد من الامكان بمعنى مالم يمتنع، الذى يجتمع مع الوجود الذاتى، حتّى يصحّ إطلاقه عليه، تعالى؛ وبمعنى الفصل والتوع، من جهة انه محصل الفصول وأصل الاصول، وهو التوع الكامل المشتمل على جميع الانواع، وكذا بالمعنى السابع فى عبارة الشيخ، تشبيهاً له بكلية الكلّ بالنسبة إلى النظام الجملى القرآنى. فيظهر وجوه اخرى لتخلّل لفظة الكاف، التى يمكن هنا أن تكون تشبيهية

او تمثیلیّة. فعلى الأخير إشارة إلى أنه بعض الصّور، وأنّ الصّورة الحقيقيّة للعالم الكبير هو الحقّ، تعالى، من حيث أنّه، تعالى، شأنه، أصل العالم وتماّمه، و به تحقّقه وقوامه، وهو مبدأ الفعليات وجمع الكمالات: فافهم.

قوله، قدّه: «كفصل محصل له» ۸/۱۲۶ الخ.

المراد بالفصل هنا، كما حقّقه في الحاشية، هو الفصل الحقيقي المقابل للمنطقى. وهو بهذا المعنى يطلق على معنيين، والمراد منه هو الثّانى، المساوق مع الوحدّه والوجود والتّشخص. وهو فى المركّبات عين الصّورة العينيّة ذاتاً، و غيرها اعتباراً، فلا تدافع، وذلك، لأنّ التّركيب فى الحقايق المركبة العينية إمّا يتحقّق من ضعف الوجود ونقصه وشوبه مع القوّة ونحو من فقدان . ولذلك لا يتحقّق التّركيب فى الفعليات والوجودات، ألّتى فيما وراء الطّبيعة، بل مقرّ القوّة ومسكنها نشأة التّاسوت، و دارالغرور والهيولى والمزاج والامتزاج، وهو ثمرة الشّجرة الخبيثة ألّتى «اجتثّت من فوق الارض ما لها من قرار»^۱.

فالمركّب العينى، من هذه الجهة، مزدوج الذات: من الفعلية، و من شوبها بالقوّة والتّركيب بين الجهتين اتّحادى، عند أهل التّحقيق، وانضمامى عند الاكثريّن من الفلاسفة كما سيّجى، ان شاء الله تعالى، تحقيق ذلك فى محلّه مفصلاً. والمركّب منها يكون ذاهيتين و جهتين باحداها يكون هو بالقوّة و بالاخرى بالفعل.

و يمكن ملاحظة، من حيث الجهة قرآنيّة و جمعه وكلّه وتماّمه، من غير لحاظ

^۱ - ابراهيم (۱۲)، ۲۶: «ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار».

أجزائه، التي بها تدوئه و قوامه؛ وملاحظة؛ من جهة فُرْقَاتِهِ و تفصيله، و ملاحظة كل واحد من أجزائه وأعضائه، من حيث هو هو وأنه شيء بحيال الآخر اى ملاحظة من حيث هو فقط وبشرط أن لا يتحد مع الآخر، أو بشرط عدم لحاظ اتحاده مع الآخر وجهة جمعه و قرانه؛ و ملاحظة لا بشرط أن ينضم إلى غيره أو يتحد معه، وأن لا ينضم أو لا يتحد، أو لحاظ بشرط أن ينضم أو يتحد، ويحصل من اتحاده مع الجزء الآخر نوع محصل حقيقى فى الواقع و نفس الامر.

فالجزء الذى يلاحظ للمركب من جهة ال فقدته و نقصه يكون بالاعتبار الاول^١ مادةً وطينة، و لا يكون قابلاً للحمل على المركب ولا على الجزء الآخر، من حيث فقدته لجهة الوحدة، التي هى مناط الحمل؛ و بالاعتبار الثانى^٢ جنساً، و جهة الاشتراك الذاتى للأنواع المندرجة تحته؛ و بالاعتبار الثالث^٣ نوعاً حقيقياً محصلاً مباتناً مع سائر الأنواع المحصلة. و هكذا الجزء الآخر، يمكن لحاظ هذه الاعتبارات؛ و هو بالإعتبار الاول صورة غير قابلة للحمل؛ و بالتانى فصل حقيقى، قابل للحمل على الجزء الآخر و على المركب، و بالتالث نوع حقيقى، يحمل عليه الجزئان، و يحمل هو أيضاً عليهما؛ من قبيل حمل الخاص على العام، بناءً على عدم اشتراط المعلوم فى المحمول بالنسبة إلى الموضوع.

١- أى: «بشرط لا».

٢- أى: «لا بشرط».

٣- أى: «بشرط شيء».

وهذه المغايرة، والجهات المتبعة بهذا التحو ليست بمجرد الاعتبار و صرف
 اللّحاظ بل لها مطابق في الواقع و نفس الامر. و الا لفاظ المذكورة، أعنى المادّة و
 الصّورة و الجنس و الفصل موضوعة لهذه الامور من حيث هذه الجهات و
 الحیثیات الخارجیة الواقعیة. فلذا لا يمكن حمل المادّة بماهى مادّة، على الصّورة، و
 لا على المركّب منها، و لا حمل الصّورة بماهى صورة على الفصل والتّوع بالعكس،
 بصرف اللّحاظ و الاعتبار.

و هذا في المركّبات واما في البسائط، فلمّا لم تكن في الخارج مُزدوجة الذّات
 و الحقيقة، من هاتین الجهتين، و تكون أجزائها تحلیلیّة عقلیّة محضة. فلذلك لا
 تتحقّق لها المادّة والصّورة الخارجیّتان، ولا الجنس و الفصل المأخوذان منهما، بل
 تلاحظ هذه الجهات والاعتبارات في أجزائها التحلیلیّة فقط. فيؤخذ ما به
 الاشتراك فيها، تارةً بشرط لا، فيكون مادّةً عقلیّة، وأخرى لا بشرط، فيكون
 جنساً، و يؤخذ ما به الامتياز فيها، بشرط لا، فيكون صورةً كذلك، أو لا بشرط
 فيكون فصلاً، أو يؤخذ كلّ واحد منها بشرط شيء، فيكون نوعاً.

و إذا عرفت هذا، و علمت أنّ الفصل الحقیقیّ و الجنس المأخوذین عن
 المادّة و الصّورة الخارجیّتين لا يتحقّقان في الحقيقة إلّا في المركّبات الحقیقیّة، كما في
 التّوع الحقیقیّ المركّب منهما، فالكاف المتخلّلة في المقام يمكن أن تكون تشبیهيّة
 و أن تكون تمثیلیّة. فعلى تقدير تمثیلیّتها، فيكون بلحاظ غلبة جهة الجمع على
 الفرق، و جهة الوحدة و الائحاد على الكثرة. وعلى تقدير تشبیهيّتها، كما حملها

المنصف عليها، فتكون الثكنة و الوجه في تحللها نظير بعض الجهات، التي ذكرها في الهامش، للتعبير؛ «كالصورة».

و هنا وجه آخر، و هو أن الفصل المحصل لكل شيء في الحقيقة، باعتبار الوجود هو علته الحقيقة المقومة لوجوده، بحكم اتحاد المطالب الثالثة في البسائط. ولما كانت سلسلة العلّة منتهية إليه، تعالى، بل هو العلّة بالحقيقة لكل شيء، فيكون باعتبار الوجود هو الفصل المحصل لكل، كما أنه، من حيث أنه مبدأ جميع الفعليات صورة الصور؛ باعتبار أن فيضه المقدس والتفس الرحمانى اصل كل الوجودات و مادة لكل ولذاك يطلق على في اصطلاح العرفاء مادة المواد - والعقل الكلى مثاله ومظهره، فيكون كفصل محصل لجميع العوالم الطولية والعرضية التي من جملتها العالم الطبيعي.

وهنا وجه آخر لتخلل الكاف، وهو أنه لما كان الفيض المقدس والتفس الرحمانى بالاصطلاح العرفاء، جنس الاجناس، وبمنزلة الجوهر الذى هو جنس الاجناس عند الحكماء وكانت التفس المستكملة بالحكمتين جامعة لجميع الموجودات الرتقية والفعليات المنشئة الطارية على الفيض المقدس، في قوسى التزول و الصعود، فصارت كفصل الفصول لعوالم كلها سيما للعالم الطبيعي^١ كما أنه لوقوعه في قاعدة مخروط نور فيضه كان أشد انغماراً في الفرق و الفتن، واكثر تشتتاً وإبهاماً واحتياجاً إلى الفصل المحصل.

^١ - «لانه» خ ل.

قوله: «وبالجملة جهة وحدة له» ۸/۱۲۶ الخ.

هذه إشارة إلى الملاك المشترك بين الامرين، أى كونه صورةً وفصلاً وهو كونه
أولّ تعين، طره على الفيض المقدّس، الذى هو الرابط بين الكثرات، والجامع بين
الشتات ورافع البينونة والغيرية من الماهيات، وهو أمر الله الواحدة، التى أشير إليها
في قوله، تعالى: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ»^١. وفيه أيضاً إشارة إلى أنّ التركيب
بين أجزاء العالم الكبير تركيب يقرب من التركيب الحقيقى؛ وأنّ الحياة العقلية،
والتطّقى الذى هو من خواصّ العقل القرآنى سارية في كلّ شئ بسرّيان نوره فيه:
والكلّ «أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ»^٢ وبمحمد يُسَبِّحُونَ^٣ وأنه مع كثرة أشجانه
و غضونه و فروعه شخص واحد، ويرجع إلى أصل فارد، وهو ظلّ الإله الاحد
الفرد الواحد؛ و أنه لا تكرار في تجلّيه، تعالى، وأنّ صدوره صدور كلّ شئ، أى
العالم الكبير وأنه لا مؤثر في الوجود إلا الله، تعالى؛ فافهم تدبر!

قوله، قدّه: «قد كانت النفوس» ۸/۱۲۶ الخ.

الحقيقة الانسانية - كما ذكرناه في حواشينا على مآله، قدّس سرّه، في المنطق
- تسمّى بالاسامى المختلفة، و تلقّب بالالقاب المتعددة؛ ولها مقامات متكررة
بالاعتبارات المختلفة؛ فستمّى بالنفس، والقلب، والعقل، والروح، والصدور،

^١ - القمر (۵۴)، ۵۰.

^٢ - آل عمران (۳)، ۱۶۹.

^٣ - الزمر (۳۹)، ۷۵: يسبحون بحمد ربهم.

والفؤاد، والأروغ، والزجاجة، والمشكورة، والمصباح، والحففى، والاخفى، باعتبار مقاماتها ودرجاتها.

وينقسم مطلق النفس: إلى الفلكية، النباتية، والحيوانية، والانسانية، على مراتبها: من الامارة، واللّومة، والمطمئنة، والراضية، الملهمة، والقدسية والكلمة الالهية، وغير ذلك، مما ذكر في محله (كالهدة)، التي أشير إلى بعضها في حديث الكميل والاعرابي، المروى عن قطب الاقطاب وإمام الموحدين، عليه آلاف تحيات ربّ العالمين. وجميعها واسطة، بين العقل الكلّي وابدانها، في اضافة كمالاتها عليها، بحول الله، تعالى، وقوته. لكن النفوس الكلية الفلكية، والكلية الانسانية واسطة في اضافة كمالات جميع الموجودات الطبيعية: بحكم لزوم وجود المناسبة بين الفاعل والقابل، وعدمها بين المجرّد المحض والمادّي الصرف؛ ومن جهة أنّ ربط الحادث بالقديم إنّما يحصل، عند الفلاسفة، بتوسط حركات الافلاك ونغماتها ونسكها وصلواتها وعند العرفاء، الانسان الكامل المكمل هو الربط بينهما، وجامع حبلها.

ولما كان الصّورة والفصل مبدء لفعلية ذى الصّورة والتّويع، ومنشأ لتحقيقه وتحصّله، والعقل الكلّي، الذي بمنزلتها يحتاج، في إفادة الكمالات وإفاضة الفعليّات على هياكل المادّيّات، إلى الواسطة والربطة - كما أنّ العالم الكبير لذلك يحتاج إلى جهة وحدة ورابطة بينها وبين الحقّ، تعالى، كما مرّ ذكره - ويجب أن تكون الواسطة ذات وجهين وذات جتين؛ أي جهتي التجرّد والتعلّق، حتى، تأخذ من العقل

بإحدى الجهتين وتفيض على مادونها بالجهة الاخرى، وكانت النفوس واجدة لهذا الخاصية - فذلك تصير واسطة فيما يفيد، ويعود على العالم من المواهب الالهية والعطيات العقلية والربانية.

وإنما ذكر المصنف : كونها واسطة، ليكون الحمد في قبال التعم الواصلة إلى الحماد فأشار بقوله هذا، إلى ما بيناه، وهذا مبنى على كون المراد من العقل هو العقل الكلّي: وأما بناء على كون المراد منه هي النفس المستكملة، فلا تحتاج إلى هذه المؤنة، كما لا يخفى.

ويمكن أن يكون قوله: «تلك الفائدة والعائدة»، إشارة إلى التعاكس الإيجابي والاعداديّ بين النفوس الكلّية والنظام الكبير، كما بين الصياصى والنفوس الجزئية في الانسان والنظام الصغير؛ فافهم وتبصر!

قوله: «العاقلة المستكملة بالحكمتين» الخ ۱۲۶/۹-۱۰

أى الحكمة النظرية والعملية. وهى النفس البالغة إلى أعلى مراتب العقل النظرى: من العقل بالهوى وبالمملكة وبالفعل وبالمستفاد، و العقل العملى: من التخيلية والتجلية والتحلية والفناء فى التوحيد والبقاء بعد الفناء، التى أشرنا إليها سابقاً، وذكرنا فى شرحنا على المنظومة فى المنطق، تعاريف الحكمة أقسامها؛ فراجع؛

قوله، قده: «والثانى هو الانسب» الخ ۱۲۶/۱۰.

قد ذكرنا أنّ الهبة هنا متعدية إلى مفعولين : احدهما بلا واسطة، وهو مذكور

في الكلام. والثاني بواسطة السلام، وهو غير مذكور، يحتمل أمرين : وأنه، بناءً على الاول، الواهب هو الحق الاول، تعالى شأنه، والموهوب هو العقل الفعال أو الاول أو جملة العقول الكلية: من الطولية والتكافئة أو ربّ النوع الانساني، والموهوب له والمتهب هو العالم الطبيعي أو العالم الكبير. وعلى الثاني، والموهوب القوة العاقلة للنفس أو الناطقة المستكملة، والموهوب له المتهب هو النوع الانساني.

ولما كمان الانسب بقام الحمد والشكر ذكر التعم الواصلة من المحمود والمشكور إلى الحامد والشاكر، والتعمة الواصلة منه، تعالى إلينا بخصوصنا هو الثاني، فلذا جعله قده، أنسب بالمقام، أي بقام الحمد. ويمكن المراد مقام التوحيد والسلوك، الذي جعل المصنّف الخطبة إشارة إلى مقاماته ودرجاته. فإن الأنسب بقام السلوك والفناء في التوحيد وحدة الحامد والمحمود، وما بازائه الحمد من التعم، كما في حمد ذاته، تعالى، ذاته بذاته أو بمظهرية الانسان الكامل المكمل، كما روى: «يقولُ الله بِلِسَانِ عَبْدِهِ سَمِعَ اللهُ لِمَنْ حَمِدَهُ». ولكن لما كان - بعد بلوغ السالك إلى مقام التمكن بعد التولین، والبقاء بعد الفناء - رؤية الكثرة لاعتجابه عن الوحدة، بل تكون بعين الوحدة وكذلك شهود ذاته الفانية في ذاته تعالى لا يحجبه عن شهوده، لم يصرّح باتحاد الثلاثة وراع الأدب في عدم إيذانه باتحاد الحامد مع المحمود، بل اكتفى بوحدة الحامد والحمد وما بازائه الحمد، حتى يكون حمداً بلسان التعمة الواصلة، الذي هو أبلى من بلسان غيرها؛ فتبصر!

قوله: «وفي هذا اللفظ براعة» الح ١٢٦/١٢

ای لأجل ذكره، فی الذیّاجة والخطبة، ما یناسب الفنّ الذی هو الحکمة مطلقاً والمطالب المذكورة فی الكتاب الّتی هی المسائل الفلسفیه. فانّ المبحوث عنه فی کلیتها هو الحقّ تعالی، وأسمائه، و صفاته، وأفعاله المبتدعة والمخترعة والمنشأة والکائنة. والأمور المذكورة فی المقام یمحّث عنها فی کلّ واحد منها، فهو المناسب لهما، کما لا یمحّث، وإن کان الأنسب بالكتاب بالنظر إلى أن المؤلف هو المنتهب لمابازاته الحمد— هو الثانی؛ فافهم!

قوله، قدّه: «فی المصراع الأول» الخ ۱۲/۱۲۶

قد أشرنا إلى أنّ هبة الله الکلی، ومبدئیته له مستلزمة لمبدئیة لكلّ الموجودات الامکانیه، لأنّه^۱ کلّها وقامها، وبه تذوّتها وقوامها؛ فیکون فی المصراع الأول إشارة إلى أنّه مبدء الكلّ.

ولما قال فی المصراع الثانی: إله، عالی، منتهی کلّ المقاصد، والتهایات هی الرجوع إلى البدایات، فیکون فیه إشارة إلى أنّها المنتهی. ومن ضمّه إلى المصراع الأول یمظهر أنّه لامؤثر فی الوجود إلا هو، بل لاهو إلا هو، کما أشر إلیه فی الكتاب الالهی^۲ بقوله عز اسمه: «أَوَلَمْ یَکِفْ بَرِّکَ أَنَّهُ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ شَهِیدٌ»^۳ وأنّه خالق کلّ شَیْءٍ^۴، وأنّ إلیه المنتهی^۱.

^۱ - أی: «لان العقل الکلی».

^۲ - بالاصل: «الهی».

^۳ - فصلت (۳۱)، ۵۱.

^۴ - الزمر (۳۹)، ۶۲: «الله خالق کلّ شَیْءٍ».

وفي جميع أبيات الخطبة براعة استهلال، إلا أنه لما كان المصراع الأول مُصَرِّحاً به، خصّه به. مع أنه يمكن أن لا يكون الغرض الاختصاص، بل من باب ذكر الفرد الجلي. وفيه أيضاً إشارة إلى أنه، لا غاية في إجادته، إلّا ذاته، تقدّست إسمائه. لأنّ ما هو، ولم هو، وهل هو، في البسيط واحد، كما مرّ ذكره.

قوله: «في عين ظهوره» الخ ج ٢، ص ١/س ١

في هذه إشارة إلى جمعه، تعالى، بين الأضداد، كما قال الجنيد: «قَدْ عَرَفْتُ اللَّهَ بِجَمْعِهِ بَيْنَ الْأَضْدَادِ».

وقد ذكرنا سابقاً أنه، تعالى، بحب اتّصافه بجميع الكمالات، وأنه لا توجب كثرة أسمائه وصفاته، ولا تنهاى كمالاته كثرةً في ذاته وحيثياته، ولا تعدّداً في جهاته، بل في نسبه وإضافاته. فهو باطن في عين ظهوره، وظاهر في عين بطونه. لأنّ مرجع باطنية ليس إلى حجاب يُسدل، ولا غطاء يُضرب بينه وبين خلقه، بل إلى فرط نورية وقصور البصائر عن اكتناهاه، لشدّته، كما أشرنا إليه.

كالشمس، تمتع اجتلائك وجهها فاذا اكتست برقيق غيم أمكنت
فإنّه، تعالى، ظاهر في كلّ شيء و ذرّة فن. وهذا بخلاف الباطنية الممكنات وظاهريتها، إذ مرجع بطونها، إمّا الى خفائها ومحجوبيتها، وعدم احاطتها بجميع الأشياء^٢ و تصوّر ترتبة من المرتب يكون وعاء لعدمها. وكذلك ظهورها يكون

^١ - النجم (٥٣)، ٢٢: «وان الى ربك المنتهى».

^٢ - لعل الانسب: «أو».

بالتسبته إلى بعض الأشياء، و في بعض المقامات والتشآت، لا بالتسبته إلى جميعها وفي جميعها.

لا يقال: العقول الكلّية أيضاً كذلك، لما تقرّر، من أنه لا حجاب في المفارقات ولأنها وجودات محضة و أنوار صرفة وحقايقها بسيطة، و بسيط الحقيقة كلّ الأشياء و تمامها. لأننا نقول: أمّا أولاً ليست العقول متّصفة بهذه الصّفة مطلقاً. لأنّها ممكنة، و كلّ ممكن زوج تركيبى، له وجود ومهيّة، و المهيّة مانعة عن وحدة الجهات والحیثیات. وثانياً: يتصوّر^۱ مرتبة من الوجود يكون وعاء لعدم ظهورها، و هى مرتبة الوجود الواجى القيومى، فليست ظاهرة بكلّ وجه و في كلّ شىء، لأنّها كلّ الأشياء الّتى دونها. وثالثاً: بناء على كونها من مراتب أسمائه و صفاته في الصّنع الربوبى، فيكون ظاهريّتها بعين ظاهريّة الحقّ، تعالى، لا من حيث نفسها وبذاتها؛ فافهم وتدبر!

قوله، قدّه: «كلمة في للسببية» الخ ۲/۱.

قد أفاد في الحاشية ما يغنيننا عن شرح كلامه هذا، و بيان مرامه. والفرق بين كون كلمة «في» للظرفيّة، او السببية هو أنه على الاول، تكون إشارة إلى واحدة حیثیاته في اتصافه بكمالاته، و على الثانى إلى علّة جمعه بين الظهور و البطون، من جهة واحدة و حیثیّة فارادة: من أجل أنّ منشأ بطونه فرطه ظاهريّته، و سبب ظهوره شدّة نوريتّه؛ فهو الظاهر من حيث هو باطن، و الباطن من حيث

^۱ - لعل الانسب: «صور».

هو ظاهر: «هو الاول والآخِر والظاهر والباطن، وهو بكلّ شيء عليم»^١.

و في المجمع: «الظاهر» من أسمائه، تعالى. و هو الظاهر بآياته الباهرة الدالة على وحدانيّته و ربوبيّته. ويحتمل أن يراد منه الظهور، الَّذي هو بمعنى العلوّ. ويدلّ عليه قوله، ص: «أنت الظاهر، فليس فوقك شيء». و يحتمل أن يكون معنى الظهور البطون تجلّيه لبصائر المتفكرين، و احتجابه عن ابصار التّأطرين. و قيل: هو العالم بما ظهور من الأمور المظلم على ما بطن من العيوب^٢، و قال، أيضاً: الباطن من أسمائه تعالى. و هو المحتجب عن أبصار الخلائق و اوهامهم، فلا يدركه بصر ولا يحيط به وهم، و هو العالم بما بطن انتهى.

أقول: فعلى ما ذكره لا يكون المصراع الثّاني عين الاول، لاحتمال إرادة معنى العلوّ من الظهور، و العلم بخفايا الأمور و الغيوب من الباطن. فلا يتحد البطون مع الاختفاء، و ال الظهور مع فرط النور. لكنّه لم يُردّ منهما ذاك المعنى، على ما صرّح به في الحاشية؛ فتدبر!

قوله، قدّه: «بنور وجهه» الخ ٣/١

الوجد قد يطلق على ذات الشيء و هوّيّته. وقد فسّر الوجه في الحديث المروى عن الرضا، عليه السلام: «بأنبيائه و رسله حُجّجِه»، و العرفاء يريدون به: «ما يظهر به الشيء و يتحقّق. فيكون إطلاقه على الحقّ، تعالى، بهذا المعنى، بناء على

^١ - الحديد (٥٧)، ٣.

^٢ - «الغيوب»، غ ل.

أن يكون المراد به المعنى المفسر به في الحديث، من جهة أنهم، عليهم السلام، أدلاء على الحق تعالى، وبجالي ظهوره. فتكو الإضافة بمعنى السلام، أو بالمعنى الأول، فتكون الإضافة بيانية.

ثم اعلم: إن أول ظهورات الحق، تعالى، وأقدم تجلياته هو ظهوره بالرحمة العامة، والوجود العام المنبسط في حَضَرَتِي العلم والعين. وبالأول يظهر الأسماء والصفات والأعيان الثابتة، من حضرة الماهوت ومقام الأحدية والتعين الأول الذي هو مقام «الكز المخفي» والاختفاء الكامل، إلى حضرة اللاهوت والواحدية والجلاء، و يسمى بالفيض الأقدس، بهذا الاعتبار. وبالتالي يظهر الأعيان، من ممكن الخفاء. والموطن العلمي، إلى الظهور العيني الخارجي والاستجلاء، في حضرات الجبروت والملكوت والتاسوت والكون الجامع. ويسمى بالفيض المقدس، الآن تنزه الأول من الغيرية والسوانية أتم أكمل.

وقد اختلف أنظار الحكماء مع العرفاء البارعين: في أن الصادر الأول من الخلق، تعالى، هو ذاك الفيض العام، أو العقل الأول. فذهب أكثر الحكماء إلى الثاني وقاطبة العرفاء إلى الأول. ولكل واحد من الفريقين دلائل ومنبهات، على مذهبوا إليه، نذكرها ونذكر المراتب والمقامات في محله، إن شاء الله، تعالى، و فصلناها في رسالتنا، التي ألفناها في مسألة «وحدة الوجود» وقاعدة «لا يصدر»، المسماة بـ «ساس التوحيد». وصدر المتألهين جمع بين رأى الفريقين. يجعل الفيض المنبسط

أَوَّلُ الظُّهُورَاتِ، والعقل الأولُ أَوَّلُ التَّعَيِّنَاتِ: و«وَلِكُلِّ وَجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيَهَا»^١ ولما كان مختار المصنّف هو الأولُ فسرّهنّا «نور وجه الحقّ»، تعالى، بذلك الفيض الجمعي الالهي؛ فافهم وتبصّر!

قوله: «عوالم الارواح» الخ ١/٦

أقول الرّوح قد يطلق ويراد به الرّوح البخار اللّطيف، الّذي يتكوّن من لطافة الأخلاط، وبخاريّتها. وهو حامل الحسّ والحركة، وينبعث من القلب، ويتكوّن في بطنه الأيسر، وينتشر في جملة البدن بتوسط العروق الصّوّارب، المسماة بالشرايين. وهذا يشارك فيه الانسان والبائهم، وينمحق بالموت، و يفسد بانقطاع الغذاء، ويتصرّف في تقويمه وتعديله علم الطّب. وهو مركّب الحسّ والحركة، و مبدء الحيوة الحيواني، و يسمّى بروح القوة والشّهودة والحياة. ولاحظ أنّه من إدراك الكلّيّات، وحمل الأمانة والكبرى الالهية.

وقد يطلق على النفس النّاطقة ، من جهة إدراكها للمعقولات، بنحو الوحدة والبساطة والقرآنية. ويسمّى بالعقل القرآني، كما يسمّى بالعقل الفرقاني، باعتبار إدراكها لها بنحو التفصيل. وهي مجرّدة عن المادّة ذاتاً، عند أرباب التحقيق وأعظم الحكماء والمفلسفين والمحقّقين من علماء الإسلام والمتكلّمين. ولا تنفي ولا تموت، البدن مرّكبها ألّتها وشبكتهّا. وهي الّتي أشار إليها الشّيخ، في «عينية»، بقوله:

«هَبَطْتَ إِلَيْكَ مِنَ الْمَحَلِّ الْأَرْفَعِ وَرَقَاءُ ذَاتِ تَعَزُّرٍ وَتَمَنُّعٍ»

وتنقسم إلى روح الايمان، و روح القدس، الخمسة مجتمعة في الأنبياء و الأولياء والأربعة في المؤمنين.

وقد يطلق على العقول الكلية، بأقسامها: من الطولية والعرضية والتزولية والصعودية . وتسمى الأولى بالعقول والأرواح الباديات، والثانية بالصاعدات. وأشير إلى أكمل أفرادها، الذي هو العقل الأول، في الحديث: «بأنه ملك عظيم، أو خلق من خلق الله، أعظم من الجبرئيل»، الذي عبّر عنه في لسانهم، بالعقل الفعّال، «والميكائيل»، الذي هو أيضاً من العقول الكلية ، «له ألف وجه، في كل وجه له ألف لسان يسبح الله، تعالى، بسبعين ألف لغة؛ لو سمعه أهل الأرض، لخرجت أرواحهم، لوسّط على السموات والأرض، ابتلعهما من أحد شفتيه. وإذا ذكر الله، تعالى، خرج من فيه قطع من التور كالجبال العظام، موضع قدمه مسيرة سبعة آلاف سنة له ألف جناح. فيقوم وحده يوم القيمة، والملائكة وحدهم» وهذا الحديث من مشكلات الأحاديث، نشرحه في محله، ان شاء الله، تعالى.

وهذا الذي ذكر في الحديث أشدّ مطابقة مع العقل الأول ، كما أن جبرئيل، المسمى بالروح الأمين ، أشدّ مطابقة للعقل الفعّال. وحمل بعض العارفين الأرواح، في الحديث، «خلق الله الأرواح قبل الاجساد بألفى عام»، على التزولية والصعودية، أى الأرواح الكلية. وحمل الأحاديث والآيات، الدالة على خلقها بعد خلق الأجساد، كقوله، تعالى: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»^١ «الآية.

^١ - الحجر (١٥)، ٢٩: «فإذا سويته ونفخت فيه من روحي».

وقوله: «ثُمَّ أَدْنَيْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ»، على الأرواح الجزئية؛ أولاً على الكينونة الجمعية التَّبعية القرآنية والثانية على الفرقانية الاستقلالية.

والمراد من الارواح هنا الكلية، أو مطلقها. والاشباح جمع الشَّيْخ، بالتحريك والتسكين أيضاً، بمعنى الشخص. وفي الحديث: «خلق الله محمداً وعترته أشباح نور بين يدي الله. قلت: وما الاشباح؟ قال: ظل التور أبدان نورانية، بل أرواح». وفسر بالصورة أيضاً، وهو المراد هنا. أشرق على الموجودات المثالي، من جهة أنها أمثلة مادونها وبرنامجاتها؛ وهي التي قال بها أفلاطون. وأنكرها المشائون. ويطلق عليها المثل المعلقة أيضاً، نظراً إلى تجردها عن المادة دون المقدار. ولها عند أفلاطون ثلاث محال: أحدها عالم المثال والبرزخ المنفصل، مطلقاً الذي سيجيئ بيانه في محله. ثانيها الخيال المنفصل عن النفوس الانسانية المتصل بالفلكية، أي خيال الافلاك ونفوسها المنطبعة. وثالثها الخيال المتصل، أي خيال الأناسي والنفوس الانسانية. وقد يطلق على مطلق الموجودات المادية أو المقدارية، أي المجردة عن المادة دون المقدار، نظراً إلى كونها^١ بمنزلة الاشباح بالنسبة إلى الارواح الكلية وموجودات عالم الجبروت والملكوت الاعلى؛ وهذا هو المراد ههنا.

وفي بعض العبارات سموات عالم الارواح، وأراضى الاشباح. وإضافة السموات إلى الارواح، والاراضى إلى الاشباح إما بمعنى السلام، أو بيبانية بمعنى «من» من جهة

^١ - المؤمنون (٢٣)، ١٤.

^٢ - أي: «كون المقدارية».

علوّ الأولى، لترفعها^۱ وشموخها، كالسّموات، و تسفل الثانية بالنسبة إلى الاولى، لأجل تنسّفها وانخفاضها، فيشمل مطلق ما في سجلّ الوجود وعالم الملك أو الملكوت الأسفل، الّذى هو عالم المثال، والفلك و الفلكيّات و العناصر والعنصريات؛ فتدبر!

قوله: «وعندنور وجهه» الخ ۶/۱

قد بيّنا سابقاً : أنّه قد اختلفت كلمات أرباب المعرفة وأصحاب الحكمة وأهل الأنظار البحثيّة، من المتكلّمين في حقيقة الحقّ، تعالى، وأوّل ما صدره منه، تعالى : فذهب أكثر المتكلّمين إلى أنّه، تعالى، مهية بسيطة مجهولة الكنه. وذهب قاطبة الفلاسفة إلى تجرّده عن المهية إلّا أنّ بعضهم جعلها حقيقة بسيطة فوق التّمام، ينتزع من ذاته الوجود الّذى هو اعتبارى عندهم. وبعضهم إلى أنّها فرد من الوجود. وآخر إلى أنّها مرتبة شديدة منه، فوق ما لا يتناهى، بما لا يتناهى عدة ومدّة وشدّة. وبعضهم إلى أنّها الوجود المجرد عن المظاهر والمجالى. وآخر إلى أنّها الوجود الحقّ، الّلا بشرط المنزّه عن كلّ قيد و شرط، حتّى عن التقييد بكونه لا بشرط.

وكذا اختلفوا في أوّل ما صدر منه تعالى: فالمتكلّون، المنكرون للعقول المجردة ذهبوا إلى أنّ الصّادر عنه، تعالى، في ابتداء الخلقة، عالم الاجسام والجسمانيّات؛ وذهب جمهور الفلاسفة إلى أنّه العقل الأوّل؛ وذهب العرفاء وجمع محقّقى الحكماء، إلى أنّه

الوجود العام والفيض المقدس، والتَّفَسُّ الرَّحْمَانِيّ، والحقّ المخلوق به، والمشية السَّارِيَّة، والحقيقة المَحْمَدِيَّة، ونحوها من الالقاب. ويعبرون عنه بالوجود المطلق، الَّذِي هو ظل الله، ورحمة الواسعة على كلِّ الاشياء والمنبسطة على هياكل الماهيات، الَّذِي يظهر الوجودات الخاصة بالاشياء، باعتبار مراتبه ودرجاته، الَّتِي تحصل له، من جهة انبساطه وسَرَيَانِهِ فِي الاشياء. ويتنزع من كلِّ واحدة من تلك المراتب والدرجات المعبر عنها بالوجود المَقَيَّد - إمَّا مطلقاً، كما هو عند الفهلويين، وإمَّا عند تجلّيه في قاعدة مخروط نوره وظهوره، كما هو عند الفهلويين والاشراقيين - الماهيات الامكانية والحدود الماهويّة.

والفرق بينه وبين وجود الحقّ، كالفرق بين الّلا بشرط القمسي و بشرط شئ، أى بشرط العموم الانبساطي، والّلا بشرط الإطلاق الإحاطي الاستيعابي القيوميّ، على مذاق المحقّقين: من أرباب الكشف والشهود وأصحاب الجنّة الموعود. اوبينه وبين الوجود الحقّ، كالفرق بين بشرط لا ولا بشرط القسمي، على مذاق آخرين مهم. ومن هنا قيل الوجود الحقّ ذاته، والمطلق فعله، والمقيد أثره. وقد يعبرون عن الأوّل بالوجود المطلق، يرويدون به الإطلاق الإحاطي، دون السَّرَيَانِيّ، الَّذِي هو وصف فعله تعالى. فيظنّ مَنْ لاخبرة له أن مرادهم منه الإطلاق بالمعنى الثَّانِي، فيورد عليهم بالقول بالحلول والاتحاد ونحوهما من المفاصد. والمصنّف ذهب إلى الثَّانِي كِلَا المَقَامَيْنِ والأَمْرَيْنِ، ولذلك قال: «بنور وجهه» الخ.

قوله، قدّه «وعند نور وجهه» الخ ٦/١

أى عند تجلیہ بنور وجهه. المناسب هنا أن يراد من الوجه الذات وأن يجعل
 الاضافة بمعنى «السلام»، لأن المراد تجلیہ بالقهاریة فی القيامة الكبرى، كما صرح به.
 وفي هذا الموطن يتجلى الحق بالوحدة المطلقة والا حدية الصرفة، المذیبة،
 لِحَمْدِ الماهیات وتلج التّعینات، قانلاً: «لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ»، مجیباً: «لِلَّهِ الْوَاحِدِ
 الْقَهَّارِ» فافهم وتدبر!

قوله، قدّه: «سواء فیء» الخ ۶/۷

لما كان نسبة هذا الفيض المطلق إلى الوجود الحق، نسبة العكس من العكاس
 و الفیء من المفیء، فالتشا كل- الذى هو من لوازم العلوية و المعلوية بمقتضى: «قُلْ
 كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَةٍ»^۱ - موجود بينهما بوجه أتم؛ وكذا بين مراتبه و بينه.
 فالارتباط متحقق بينهما، من حيث اصل التورية، و كذا من جهة اندكاكها
 فی الوجود المنبسط، الذى هو وجه الله المستهلك فيه، الباقي بإبقائه.

و لكن الماهیات، لما كانت منتزعة من حدود الوجود و مراتبه التآزلة و حاكية
 من الجمع و الفرق و الوجدان و الفقدان، يكون الارتباط بينهما و بينة من جهة
 واحدة، و هى جهة تعلقها به و تدليها بمراتبه و تبعيتها له فی التحقق. و كونها
 موجودة بالعرض، أى باعتبار أصل التعلق بالغير. و بهذا اللحاظ أطلق على ما
 سوى الوجود المطلق الفیء مطلقاً، حتى الماهیات، كما أفادة فی الحاشية. لكن يمكن

^۱ - غافر (۴۰)، ۱۶.

^۲ - الاسراء (۱۷)، ۸۶.

أن يلاحظ وجه آخر لتصحيح هذا الاطلاق، و هو كون الماهيات و الاعيان الثابتة وجودات خاصة علمية، كما صرح به أهل الحق، و ذكرناه سابقاً؛ فافهم!

قوله: «سواه» الخ ٦/١

إطلاق السوى على الوجود بلحاظ التعين، وآلا بلاط الاطلاق وأصل الوجود لا سوائية أصلاً.

قوله:، قده: «على النبي» الخ ٩/١

العلامة الرّازي، في شرح على المطالع، تمسك بقاعدة: «لزوم المناسبة بين الفاعل و القابل» على «لزوم الصلوة على النبي الختمى»، صلى الله عليه وآله، و استدلل بها لداوم الحركة الشوقية للأفلاك، وإضافة الصور العنصريه و الجمادية، و النفوس الحيوانية و الانسانية على المترجات، و لغير ما ذكر: ممّا أشير، في الشرح و الحاشية على شرح المطالع، إليها.

و العرفاء الشّاعنون قالوا: أنه، تعالى، لما كان من حيث ذاته غنياً عن العالمين و كان ارتباطه مع العالم و ارتباط العالم به، من حيث الاسماء و الصفات- و كون النبي الختمى، ص، مظهر الاسم الاعظم الجامع، فيجب في بداية كل أمر التمسك بهذا المظهر التامّ الاتمّ و طلب الرحمة له، لينعكس منه الى سائر المظاهر و يترشح منه إليها. و تمسكوا أيضاً بقوله، تعالى: «يَبْعَثُكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا»^١ على أن فائدة الصلوة عليه، كما تصل إلى الامّة، تصل اليه وآله، عليه و عليهم السّلام، أيضاً

^١ - الاسراء (١٧)، ٧٩: «ومن الليل فتهجد به نافلة لك عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً».

لأنّ بلوغهم إلى أقصى مراتب الكمال من حيث المراتب الطولية ، لامن حيث العرضيّة. وأيضاً تمسّكوا في لزومها بقاعدة: «إمكان الاحس»، وأنّ البلوغ إلى الغاية إنّما يكون بسبب الانسان الكامل المكمّل، و «أنّ البدايات ترجع إلى النهايات»، وأنه ، ص، كما كان باعتبار قوس التّزول، واسطة الایجاد، كذلك يكون في الصّعود، واسطة لوصول كلّ ذی کما إلى کماله المترقّب له؛ «وَلِكُلِّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيًا»^۱

ولمّا قد أشبعنا الكلام في نحو المقام في حاشيتنا على منظومته في المنطق، تركنا التّفصيل والتّطويل ههنا، إيكالاً إلى ما بيناه سابقاً، ومَن شاء التّفصيل، فليرجع إليها!

قوله، قدّه: «هداية تكوينيّة» الخ ۱۰/۱

هذه الهداية في قبال الهداية التّشريعيّة. والمراد بها إفاضة نور الوجود على هياكل الماهيات الإمكانية، وایصال كلّ منها إلى کمالها المترقّب منها المعبر عنها بالرحمة الرّحمانية والرحيمية أيضاً. وقد شرحنا هما، وبيّنا الفرق بينهما في رسالة «أساس التوحيد» بما لا مزيد عليه. ولما كان نبينا، ص، «نبيّاً وآدمُ بَيْنَ المامِ والطّين»، أى نبياً بالنّبوة التعريفية و التّشريعيّة في موطن العلم والعين، وكانت نفسه المقدّسة وعترته الطّاهرة، وسائط بينه، تعالى، وبين خلقه وواسطة في ایجاد

الأشياء، بحكم: «أول ما خلق الله نوري». قال، قدّه: «هداية» الخ.

إشارة إلى أنهم أنوار محضة ووجودات صرفة، وأن حكم المهيّة والسّواد، الذي من لوازمها، مغلوبة فيهم، عليهم السّلام.

قوله، قدّه: «ذاباً أنوارهم» الخ ١١/١

هذ دليل لكونهم، عليهم السّلام، هداية تكوينيّة، من جهة سريان نورهم، بحكم: «أنفسكم في النفوس»، في كلّ أشياء. والمراد من أنوارهم عقولهم وأرواحهم الكلّية، و من السّموات والارضين الموجودات العلويّة والسّفليّة: ماهياتها ووجوداتها وأمّا أنفسهم الشّريفة، فلامهيّة لها على التحقيق، بل هم أنوار صرفة ووجودات محضة كما سيّجى، إن شاء الله، تعالى، بيانه فافهم.

قوله: «كتابهما» الخ ١٤/١

أى بلوغها إلى العقل بالمستفاد، الذي هو الكتاب القرآنى الالهى، الذى «لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَنَهَا». ويمينه هى جنبته الجبروتية اللاهوتية، التى هى من يمين عالم العقول الطولية.

قوله، قدّه: «متبجحاً» ١٥/١

بتقديم الجيم على الحاء المهملة. قال فى الجمع: «البَّحَّحُ الفرح». يقال، بَجَّحَ بالشّىء بالكسر، و بالفتح لغة ضعيفة، و بَجَّحْتُهُ، فَتَبَجَّحْتُ، أى فرحته، وفرح. و فى

حدیث اهل الجنة «فی خیراتها یتَّبَعُحُونَ»، و فی بعض النسخ: یتَّبَحِحُونَ بِحَائِنٍ مَهْمَلَتَيْنِ، بینهما بَاءٌ مَوْحَدَةٌ، كَأَنَّهُ مِنَ التَّبْحِیحِ، وَ هُوَ التَّمَكُّنُ فِی الْحُلُولِ وَ الْمَقَامِ انْتَهَى.

أقول يمكن أن يكون عبارته هنا أيضاً كذلك، لتكون إشارة إلى تمكُّنه في الحكمة و المطالب الحقّة، الّتی هی الجنة الّتی وعد بها المتّقون. وعبر عنها بالخیر الكثير؛ فتدبر! وإن كان الانسب هو الأول، فتبصّرا!

قوله: «الا المطالب الحقّة» الخ ۱۶/۱

أما أولاً، فلأنه مشتمل على مطالب الحكمة، الّتی هی أحقّ العلوم و أشرفها. وثانياً، من جهة أن كتابه غير مشتمل على مطالب الحكمة المدكّسة السّوفسطائیة المغالطیة.

قوله: «أى علت» الخ ۲/۲

أى على جميع العلوم، من حيث أنها أفضل علم بأفضل معلوم.

قوله: «فی الذّکر» الخ ۲/۲

للقرآن الكريم أسامٍ وألقاب متكرّرة، من جهة كونه ذافضائل غير متناهية. فيسمّى بالذّكر، لأنّه مذكّر لما قرع سمع الارواح، في نشأة الجبروت الاعلى. وفي عالم الذّكر الحكيم إشارة إلى أن علوم الانسان بدوها من ذاك العالم وختامها منه.

قوله: «هى الايمان» الخ ۴/۲

أقول: للإيمان ثلث مراتب: أولیها الايمان الاجمالی. وأوسط مراتب الاسلام.

وأوسطها الايمان التفصيلي، الذي هو علم اليقين، وآخر مراتب الاسلام، وأول مراتب الاحسان، الذي هو: «أَنْ تُعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ» وأخريها عين اليقين، الذي هو أوسط مراتب الاحسان، ولسانها: «لم أعبد رباً لم أره». وآخر مراتب الاحسان حق اليقين، ومقام الفناء التام، والشهود الكامل، ومقام الفناء عن الفناء، والفناء عن الفنائين، ومقام برد اليقين عند الرجوع إلى الكثرة، الغير الحاجبة في عين الوحدة.

قوله: «بفضيلة موضوعه» الخ ٩/٢

قد قسّمنا، فيما سبق، مطلق الحكمة إلى النظرية والعلمية. والنظرية إلى الألهي بالمعنى الأعم وبالمعنى الخاص، وإلى العلم التعليمي السمي بالرياضي والعلم الاوسط، وقسّمنا الرياضي إلى أقسامه الاربعة وإلى الطبيعي المسمى بالعلم الاسفل، المنقسم إلى الاقسام الثمانية، التي سنشير إليها في الحاشية الآتية. والعملية إلى علم الاخلاق، وتدير المنزل، والسياسة المدنية.

وموضوع الاولى الموجود بما هو موجود، أي حقيقة الوجود المطلق، الذي ذاك المفهوم البديهي عنوانه. وموضوع الحساب العدد، لامطلقاً، بل الموجود منه خارجاً في المادة، القابلة للجمع والتفريق وغيرها. وموضوع علم التجوّم الافلاك والارض. ولعلم الهندسة المقادير والاعداد. وللموسيقى النغم المؤلفة. وللطبيعي الجسم بما هو واقع في التغير، أعم من أن يكون على سبيل التدرج، أو في الآن ودفعة، المسمى بالكون والفساد. وللعلم العملي الموجودات، التي وجودها بقدرتنا واختيارنا: كالاخلاق، والافعال، والملكات النفسانية، والأمور المتعلقة

بتدبير المنزل، وبسیاسة المدنیة. وللمنطق المعقولات الثانیة. وللصّرف والتّحو
والمعانى والبیان، الالفاظ، أتى يتكلّم بها فی لغة العرب، من حیث الصّحة
والاعتدال، أو من حیث الاعراب والبناء أو من حیث الفصاحة والبلاغة، ونحوها.
وللفقه أفعال المكلفین.

وهذه الامور إمامن الكمّیات، مثل الاولى، أو من کیفیات، كالثانیة. او الجاری
مجریها، وهى إمام المعقولات الثانیة، أو ما یشمل الكون والفساد، أو موضوعات علم
الفقه، كما ذكره، قدّه، فی الحاشیة.

قوله: «صیرورة الانسان» الخ ۶/۲

قد أشرنا سابقاً إلى تعاریف الحکمة . واختارها هنا هذا التعریف، لوجوه:
أحدها تخصیصها بالانسان، من جهة أنه المقصود بالذات من الحکمة،
المبحوث عنها فی الكتاب.

ثانیاً إشعاره بأنّ بلوغ الانسان بهذا المقام الشامخ، إنّما یشمل بالسلوك
وبالحركة الجوهریة التحولیة، وینحو اتحاد العاقل بالمعقول أو الحسنّ والمحسوس
أو الخیال والمتخیّل.

ثالثها أنّ فیهِ إشارة إلى سعة المعلومات الحکمیة، لأنّ العوالم الالهیة كثرة:
من العقلی، والمحسّی والخیالی المثالی، والانسانی، والوهمی، إلى غیر ذلك: ممّا هو
موجود فی الخارج، أو مدارك الانسان والحيوان والفلك؛ ولم یقیدها فی الكتاب بواحد
منها خاصّة.

رابعها أن المقصود من تعلّم الحكمة صيرورة الانسان عالماً عقلياً؛ أما من جهة استلزامه لصيرورته عالماً حسياً وخيالياً وغيره، بحكم قاعدة: إمكان الاخس. أو من باب: «چونكه صد آمد نودهم پيش ماست». أو من جهة كونه المقصود بالذاته، من أجل أنه بسبب صيرورته عالماً عقلياً يصير كلياً، مشابهاً بالارواح الكلية العقلية: في السعة والاحاطة العلمية الوجودية بالاشياء ومركزها، كما ورد في حديث النفس: «إنّ العقل وسط الكلّ، دون سائرالعوالم، من أجل جزئيتها وضيقها الوجودي».

خامساً إشعارة بأنّ الاشياء تحصل بحقايقها في النفس لا بأشباحها. سادساً إشعاره بالانطباق التام والمضاهاة الكاملة بين ذلك الكتاب والعالم العقلانيّ والروحانيّ، وبين سائر العوالم العينية الالهية والامكانية والكونية التكوينية. سابعا الإشارة إلى أن الانسان ليس له حدّ محدود ولا مقام معلوم، من أجل أن العالم العقلي كذلك؛ إلى غير ذلك من النكات، التي لانتاج إلى ذكرها.

قوله، قدّه : «أفضل علم» الخ ٧/٢

قال المعلم الثاني، أبو نصر الفارابي، قدّه في بعض رسائله. «فضيلة العلوم والصناعات إتما تكون بإحدى ثلاث خصال، إتما بشرف الموضوع، وإتما باستقصاء البراهين، وإتما بعظم الجدوى الذي فيه، سواء كان منتظراً أو مختصراً. أما ما يفضل على غيره بعظم الجدوى الذي فيه، فكالعلوم الشرعية، والزمانيّ المحتاج إليها في زمان زمان وعند قوم قوم. وأما ما يفضل على غيره لاستقصاء

البراهین فيه، فكالهندسة. وأما مايفضل على غيره لشرف موضوعة، فكالنجوم. وقد يجتمع الثلاثة، كلها، أو إثنان منها في علم واحد كالعلم الإلهي» انتهى.

أقول: لعلّ عرض، قدّه، بيان الجهات، التي هي العمدة في الفضلية، وإلاّ فجأتها غير منحصرة. في هذه الثلاثة. فإنّ منها وثيقة مبادئ العلم، والصناعة، وشرافتها. ومنها غايتها. ومنها منفعتها. ومنها واضعها، ومبتكرها. ومنها وثيقة براهينها، ودلائلها، ومنها شرافة مسائلها. وإن امكن ادراج هذه الامور، الغير المذكورة، فيما ذكره، على تكلف.

ولاشك أنّ جميع هذه الامور حقّ هذا العالم، من أجل أنّ واضعة الأصلّي هو الحقّ، تعالى، بتوسط انبيائه وسفرائه. وأما شرافته موضوعة، فلاكّه الوجود المطلق، الذي ينال به كلّ ذي حقيقة حقيقته وأما شرافة موضوعة، فلأنّ المعلوم فيه الحقّ، تعالى، وأسمائه وصفاته وأفعاله وآثاره. وأما منفعة ، فلاكّها صيرة الانسان به محيطاً بكلّ شئ، وعلى طبق حضرة اللاهوت. وأما وثيقة دلائله، فلكونها يقينيّة برهانيّة لاطنيّة. وأما مبادئه، فلكونها قريبة من البديهيّ، غير محتاجة إلى أن تبين في علم آخر. وإن أخذ في بعضها منه^۱ فهو في قليل من مسائله، والعلم المأخوذ منه يكون أيضاً من أشجانه وغضونه، أو من فروعهِ وشجونه، أو يكون تحتة ومحتاجاً إليه في مسائل أخرى، لايحتاج إليها في الالهى . ولكونها دائمة بدوام الدهر لا تتغيّر بتغيّر الزمان والأقوام. وأما أشرفيّة غايته

ومنفعته- لكونه من النظرية الغير الآلية - نفسه الذي به يصير الانسان معلماً لجميع الاسماء والصفات عارفاً بجميع الاشياء متشبهاً بالحقّ الاله: في الاحاطة بجميع الاشياء، وحكيماً إلهياً، متصفاً بالحكمة، التي من يؤتي بها : «فقد أوتي خيراً كثيراً»؛ بل غاية الحقّ الأول، تعالى، بحكم: اتحاد العقل والعقل والمعقول، والعالم والمعلوم.

قوله، قدّه: «أفعاله المبدعة» الخ ١٢/١١-٢

الابداع قديطلق ويراد به: المعنى العامّ الشامل للإبداع بالمعنى الاخصّ والانشاء والاختراع، وهو^١ اليجاد الغير المسبوق بالمدة، أعمّ أن يكون مسبوقاً بالمادة، كالفلكيات أولم يكن مسبوقاً بها، كالقوول والتفوس الكليات، وقواطن عالم الجبروت الأعلى والأسفل. وقديطلق ويراد به: اليجاد الغير المسبوق بالمدة، فيصير مختصاً بالأولى؛ ويراد بالمخترع الموجود المسبوق بالمادة الغير المسبوق بالمدة، كالفلكيات.

والإنشاء يطلق على: ايجاد التفوس الجزئية، والموجودات المثالية الموجودة في المثال الاكبر والاصغر المجرّدة عن المادة والمدة، دون المقدار. وهو المراد من قوله: «وما يقرب من ذلك». وإتما لم يصرح بها وعبر عنها بما يقرب من ذلك، إتما رعاية الاختصار أو لامكان اندراجها في الإبداع بالمعنى الاعم. ولأنّ الانشاء

١ - البقر (٢)، ٢٤٩: «يوتى الحكمة من يشاء ومن يوت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً».

٢ - اى: «المعنى العام».

ايضاً قد يطلق على المعنى الاعمّ، الشامل للجميع، بمعنى مطلق الخلق، كما في قوله، تعالى: «وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ»^١ الآية.

قوله: «أو المنظومة» الخ ١٤/٢

إشارة إلى اتحاد العلم والمعلوم، وسراية حكم أحد المتحدّين إلى الآخر، أي الفن والكتاب، لانه وجود كُنْى للعلوم.

قوله: «بمداد النور» الخ ١٦/٢

أي يمين عالم العقل الكلّي الذي هو نور محض.

قوله: «في صفحات» الخ ١٦/٢

أي النفوس الكلّية الالهية، إشارة إلى أن التعقّل يحصل بائحاد النفس مع العقل الفعال، أو بارتصالها بالنفوس الكلّية والالواح القضائية والقدرية.

قوله: «أبحارها» الخ ١٧/٢

إشارة إلى أن كلّ واحد من مباحث الحكمة بحر لا ينزف ولا ساحل له. لأنها من أبحر عالم العقل - لامن أبحر هيولى عالم الإصرار^٢ التي يمدّها الأبحر السبعة للأفلاك السبعة حوائها^٣ لانفاذها «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا»^٤ الآية. فإن

١ - الانعام (٦)، ٩٨.

٢ - أي: «الضيّق».

٣ - أي: «أبحر عالم العقل».

٤ - الكهف (١٨)، ١٠٩.

مدادها هي التي بها يكتب كلمات الله التامات، التي الانفاذها.

قوله: «بستانها» الخ ۱۷/۲

لانّ بستانها مظهر جنة الذات والصفات، والأسماء الهية.

قوله: «رعاية للترصيع» الخ ۲/۳

قال في الجمع: «الترصيع التركيب. وتاج مرصع بالجواهر، وسيف مرصع أي محلى بالرصاص. وهي حلى محلى بها. الواحدة رصيعة» انتهى. وهو في اصطلاح أهل الأدب: «توافق الفرينتين^۱ في الاشتمال على التماثلين في الوزن والقيافية». نحو: «فهو يطبع الأسجاع بجواهر لفظه، و يقرع الاسماع بزواجر وعظه». وفي هذا إشارة إلى أنّ مطالب الكتاب تبجان العقول، المحلى بجواهر الحقائق، والمزین بزينة الحلل التورية العقلية الالهية.

قوله: «جمع الأغرّ» الخ ۳/۳

قال في الجمع: «الأغرّ الابيض من كلّ شئ والكریم الافعال. والجمع غرّ كصرّد». وصرّح، في بعض كتب اللغة أيضاً بما أفاده، قدّه.

وإضافة الثرّر إلى الفرائد من قبيل اضافة الصفة إلى الموصوف، كما في عذب ماء. والمعنى الفرائد الفرر. ويمكن أن تكون^۲ بمعنى^۳ في، و يمكن أن تكون بمعنى

^۱ - «الجملتين من الكلام، نترأكان اونظماً» خ ل.

^۲ - أي: «بالإضافة».

^۳ - بالاصل: «ان تكون بمعنى اللام بمعنى في».

الْإِلَامَ أَيْضاً. وفيه إشارة إلى أَنَّ مطالب الكتاب كَاللَّآلِي الْمُنْظَمَةِ، الَّتِي يَسْتَضِيُّ بِهَا جَمِيعُ الْقُلُوبِ وَالْعُلُومِ، مِنْ حَيْثُ إِفَاضَتْهَا عَنْ الشَّمْسِ عَالَمَ الْعَقْلِ، الَّتِي هِيَ ضِيَاءٌ مَحْضٌ عَلَى قَلْبِهِ الشَّرِيفِ.

قوله: «لَجِينِ الْمَاءِ» الخ ۵/۳

أَيُّ لَجِينِ، كَالْمَاءِ فِي الصَّفَاءِ وَ اللَّطَافَةِ . وَالْمُرَادُ أَنَّهَا عَقَائِدُ، هِيَ كَالْعَقْدِ فِي الْأَصَالَةِ وَالْكَلِّيَّةِ وَالْمَبْدِئِيَّةِ لِمَسَائِلِ الْعُلُومِ الْآخَرِ.

قوله، قَدَّه: «أَزْمَةُ الْأُمُورِ» الخ ۶/۳-۷

قَالَ فِي الْجَمْعِ: «أَزْمَةُ جَمْعِ زِمَامٍ، كَكِتَابٍ، لِلْعَبِيرِ. وَزَمَمْتَهُ زَمًّا، مِنْ بَابِ قَتَلَ شَدَّدْتَ عَلَيْهِ زِمَامَهُ. قَالَ بَعْضُهُمْ فِي الزَّمَامِ: هُوَ الْخِيطُ الَّذِي يَشُدُّهُ فِي الْبَرِّهِ وَفِي الْحَنْشَاشِ، ثُمَّ يَشُدُّ عَلَيْهِ الْمَقُودُ بِنَفْسِهِ. وَهُوَ هُنَا كُنَايَةٌ عَمَّا يَحْصُلُ الْقَلْبُ: مِنْ الْإِعْتِقَادِ الَّذِي يَصِلُ إِلَى الْحَقِّ، وَبِهِ يَدُومُ ثَبَاتُهُ عَلَيْهِ. وَقَوْلُهُ، عَلَيْهِ السَّلَامُ، أَمَكَنَ الْكِتَابُ فِي زِمَامِهِ أَيْ أَمَكَنَ الْكِتَابُ فِي عَقْلِهِ، فَاسْتَعَارَ لِفِظِهِ الزَّمَامَ لَهُ، فَهُوَ قَائِدُهُ وَأَمَامُهُ» انتهى.

فَالْمُرَادُ هُنَا مِنَ الزَّمَامِ، إِمَّا الْوُجُودَ الْخَاصَّ لِكُلِّ شَيْءٍ، الَّذِي هُوَ مُتَّحِدٌ مَعَ فَصْلِهِ وَصُورَتِهِ، الَّتِي بِهَا فَعْلِيَّتُهُ وَذَاتُهُ الَّتِي بِهَا تَحَقُّقُهُ . أَوْ كُنَايَةً عَنْ إِعْتِقَادِهِ، أَوْ عَقْلِهِ بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْكُلَّ عَقْلَاءُ مُسَبِّحُونَ بِحَمْدِهِ.

قوله: «هَذَا الْبَيْتُ» الخ ۷/۳

أَيُّ قَوْلِهِ: «أَزْمَةُ الْأُمُورِ» إِلَى آخِرِ الْبَيْتِ، فِي مَوْضِعٍ تَعْلِيلٍ، لِلِاسْتَعَانَةِ

من الحقّ أوالاسم الَّذي هو مُوكِّلها . ولَمَّا كان زمام الاشياء ذواتها، والتوحيد الذّاتي فناء ذوات الأشياء في ذاته، تعالى، والافعال فناء أفعالهم في فعله، تعالى، جعل المصراع الاول إشارة إلى الاول ، والثاني لَمَّا كان الفناء الذّاتي مستلزماً للفناء الصّفاقيّ، والافعال للآثاريّ ، اقتصر عليهما. وهذا بمزلة التفصيل بعد الإجمال، للإشارة إلى الاسفار الاربعة، الّتي أشرنا إليها.

قوله، قدّه: «ان كتابنا» الخ ٩/٣

قد قسّم صدر المتألهين مباحث الإلهي، بالمعنى الاعمّ، إلى مبحث الامور العامّة، والجواهر والاعراض، والالهى بالمعنى الاخصّ، والتبوت، والمنامات، والمعاد، وعلم الاخلاق. وقدّم مبحث الامور العامّة على سائر المباحث، لأعميّتها وأعرفيّة الاعمّ، وتوقّف بعض مسائل المباحث الاخرى عليها. وقدّم مبحث الوجود على سائر الامور العامّة، لأشرفيّة، ولأنّ به ينال كلّ ذى حقيقة حقيقته. والقوم قسّموا مباحث الطبيعيات إلى الاقسام الثمانية، الّتي ذكرها، قدّه في الحاشية. وقد عرّفوا الامور العامّة بتعاريف كثرة، لا يخلو جميعها من الخلل. كما أشار إليه صاحب الاسفار في أوّل الالهيات بالمعنى الاعمّ - : مثل ما يشمل اكثر الموجودات أوجميعها؛ أو يشملها مع مقابلها لجميعها، أو يشملها مع مقابل واحد كذلك؛ أو مع زيادة تعلق غرض علميّ بكلّ واحد منها، لرعاية صيانة عكس التعريف وجمعه.

والتعريف الَّذي اختاره هو قدّه، هو أنّها نعوت كلّيّة، تعرض للموجود بما

هو موجود، ولا يحتاج هو في عروضها له إلى أن يختص بتخصص طبيعي، أو تعليمي. وذكر أن هذا التعريف أسلم من سائر التعاريف.

واكثر الباحثين لم يفرقوا بين سمع الكيان، والسمع الطبيعي. وفسروها: «بأول ما يسمع في الطبيعي»، كما ذكره قدس سره في الحاشية، إلا أن سيد الحكماء وثالث المعلمين، المحقق الداماد، قدس سره، جعل السمع الطبيعي مبحث المبادئ العامة للطبيعات، كالمادة والصورة والفاعل والغاية^١. ومبحث سمع الكيان الامور العامة للطبيعي، كالتغير المطلق والمكان والزمان والجهة ونحوها. وهذا هو الحق، اللائق بالقبول.

وقسم مبحث الامور والعامة إلى مبحث الوجود، والعدم - الذي يذكر استطراداً، أو لأنه مشمول نور الوجود ذهنياً، أو لأن في معرفة مقابل الشئ نوع معرفة بالشئ - وإلى مبحث الوحدة والكثرة، و التقابل والهو هوية، والعلة والمعلول، ومبحث الماهية.

^١ - كذا بالاصل: «والغاية . والعدم زمانى وقوة، ومبحث...»

فى بداهة الوجود

قوله: «فى بداهة الوجود» الخ ١٤/٣

أى بداهة مفهومه. وكونه أظهر الظواهر فى المفاهيم الذهنية، بمعنى أنه يتصور فى الذهن بدواً، من دون احتياج إلى سبق تصوّر مفهوم آخر، كما أنّ حقيقة أظهر الظواهر خارجاً. فأنّ حقيقة - بمعنى المقابل للمفهوم، الذى ذاك المفهوم البديهيّ عنوانه وحكايته - هو التّور الفعلىّ للحقّ، تعالى وظلّه المنبسط؛ والتّور ظاهر بذاته ومُظهر لغيره. وحقيقته، بمعنى المقابل للظّل، صرف التّور، وأصل كلّ جلاء وضياء وظهور وإن اختفى عن أعين خفافيش الاوهام والعقول القاصرة عن مشاهدة نوره واجتلاء شمس هويته، كما مرّ شرحه.

وفى الوجود اختلاف كثيرة: بعضها من جهة تصوّره، وبعضها من جهة وجوده، أو أصلاته فى التّقرّر والوجود، وبعضها فى نحو تركبهِ مع الهية؛ وبعضها من جهة كونه معمولاً بالذّات، أو بالتّبع، وكيفيةّ معموليّته، إلى غير ذلك من الاختلافات التى سنشير إليها فى محلّه.

والمختلفون من الجهة الاولى، أيضاً، افترقوا إلى فرّق كثيرة فعصم ذهب إلى أنّ تصوّره بديهيّ، وأنّ الحكم بأنه بديهيّ، أيضاً؛ وبعضهم ذهب إلى بداهته

ولكن جعل الحكم ببداهته كسبيّاً، وبعضهم ذهب إلى أنّه يتصوّر بالاكتساب؛ وبعض آخر ذهب إلى أنّه لا يتصوّر أصلاً . والقائلون بكسبيّة الحكم ببداهة، استدّلوا عليها بما لخصّه صاحب التجريد، قدّه، بقوله: «والاستدلال بتوقّف التصديق بالتنافي عليه» الخ.

والمصنّف، قدّه، اختار القول الاول، حيث لم يستدلّ على بداهته بما استدّلوا به عليها، بل جعل الحكم بها أوليّاً، أيضاً، وثبّه عليه بما نقله عن الشيخ الرئيس: «فإنّ البديهيّ قد يحتاج إلى التنبيه من جهة خفاء تصوّر أطرافه».

قوله: «وأنّه غنيّ عن التعريف الحقيقي» الخ ١٥/٣

لما كان إطلاق البداهة يوهم البداهة من جميع الجهات، حتّى من جهة التعريف اللفظيّ أزاح هذا الوهم بتفسير البداهة: بالغناء عن التعريف الحقيقيّ . والمراد بالتعريف الحقيقيّ هنا، التعريف الذي يكون المقصود منه إثباته ما ليس في العريضة: إمّا بالرسم، أو بالحدّ ناقصاً أو تاماً؛ سواء كان قبل اثبات الوجود والفراغ من الهليّة البسيط، أو بعده. وليس المراد منه ما يكون في قبال التعريف الاسميّ، الذي يكون قبل إحراز الوجود والفراغ منها^١، سواء كان^٢ بالحدّ، أو الرسم، أو بالمثل والمشابه ونحوها. فإنّ التعريف الاسميّ قد يطلق ويراد به ما يكون في قبال التعريف الحقيقيّ، الذي يتحقّق، بعد الفراغ من الهليّة البسيطة، وإثبات وجود الشئ

^١ - أي: «من الهليّة البسيطة».

^٢ - أي: «سواء كان الذي في قبال التعريف الاسميّ بالحد أو...»

خارجاً؛ وقد يطلق في قبال التعريف اللفظي بالمعنى الاخص، اذ الغرض منه تعيين مدلول اللفظ، ومرجعه الى الكشف بأن هذا اللفظ بازاء هذا المعنى؛ وقد يطلق في قبال مطلق التعريف، الذي يكون بمقومات الشئ وخواصه الذي يطلقه عليه الرسم والحد في عرف المنطقين، ويعنون بالتعريف أو المَعْرِف عند إطلاقهما من دون قرينة، ويشترطون فيه أن يكون أعرف من المَعْرِف ومساوياً معه، ونحوه من الشروط. سواء كان قبل إحراز الوجود، أو بعده. وهو بهذا الإطلاق مساوٍ مع التعريف اللفظي بالمعنى الاعم، وبالإطلاق الاول يكون أخص منه أو مبيناً معه. والإطلاق الثاني هو المراد هنا. ويمكن، كما قيل، أن يكون المراد منه اللفظي بالمعنى الاخص: بمعنى تبديل لفظ باللفظ، هو أعرف عند السامع، بقرينة قوله شرح الاسم، من دون أن يقول تعريف لإسم.

وتحقيق المقام: أن الشئ الذي يكون معلوماً من جميع الجهات لا يصير متعلقاً للطلب أصلاً، بل المتعلق له يجب أن يكون مجهولاً من جهة من الجهات. فإن كان معلوماً من جهة التصور والتصديق، تركيباً وبسيطاً واقعاً - لكن حصل له الخفاء من جهة عدم المعرفة بوضع اللفظ، الذي اشتهر التعبير به عنه، ولم يعلم أن ذلك اللفظ وضع لهذا المعنى المرتسم في النفس بالبداهة: مثل أن يعلم الحيوان الناطق مهيئته تصوراً ووجوداً، ولكنه لا يعلم أن لفظ الانسان موضوع لذلك المعنى، ولكن يعلم أن لفظ البشر موضوع له - فيستل عن الخبر بالأوضاع: أن الإنسان ما هو؟ ويكون مقصود تبين مدلول تلك اللفظة. فيقول له أنه البشر، أي مدلوله ماهو

مدلول لفظ البشر.

وقد يعلم مدلول ذلك اللفظ، وأنه موضوع للحيوان المخصوص الذي يمشى على رجليه مثلاً. ولا يعلم بحقيقته، أو بوجه يمتاز عن جميع ماعداه، حتى المشابه معه صورة، لو أمكن مثلاً، المباين معه حقيقة. ولكن لم يعلم وجوده أيضاً، بل سمع إطلاق لفظ الانسان على حيوان مخصوص، ولكن لا يعلم أنه موجود أيضاً، بل يُحتمل عنده أن يكون من قبيل أنياب الأغوال، فيسأل عمن يعلم بمهية، قبل السؤال عن وجوده من جهة عدم من يعلم بوجوده فعلاً، أو عدم حضوره عنده، بقوله: ما للانسان؟ ويكون مستعلماً لمهية إلى أن يتفحص عن وجوده، فيقول له: أنه حيوان ناطق. و يكون هذا التعريف بالمهية، إلا أنه لما لم يعلم وجوده، والحقيقة لا تطلق إلا على الموجود خارجاً إلا نادراً، فلذلك يقال، أنه تعريف إسمي لا حقيقي بالمعنى الاخص. أي بعد إحراز الوجود، من أجل أنه مبين لتمام مهية المسمى بالانسان.

وقد يعلم مهية الاسمية، ولكن لا يعلم وجوده، فيسأل بهل البسيطة عن وجوده. فاذا أحرز وجود، يصير ذلك التعريف له بعينه تعريفاً حقيقياً.

وقد يمكن أن لا يعلم ماهية الاسمية ولا وجوده خارجاً، ولكن يريد أن يعلم أولاً تحقق وجوده، ثم يسأل عن ماهيته، فيسأل بالهلية البسيطة عن وجوده. ثم إذا تحقق عنده أنه موجود في الخارج، يسأل بما الحقيقة عن ماهية الحقيقة، فيجاب عنه: بانه حيوان ناطق.

ثم إذا فرغ عن تحقيق وجوده ومهيته، يسئل بالهليّة المركّبة عن عوارضه. فيقول هل هو كاتِب أم لا؟ أوبكمّ أو بكيف أو باين أو متى ونحوها، عن كمّه وكيفه ومكانه وزمانه ونحو ذلك. وهذه الأسئلة داخله في الهليّة المركّبة ومن أقسامها، و تكون في الترتب والتأخّر عن سائر المطالب، أو كونها في مرتبتها أو مقدّمة عليها، مثلها.

ولكن إذا أريد السؤل عن علّة وجوده، فيطلب بِلِم الثبوتى عن علّة وجوده في الخارج. ثم بعد ذلك يسئل عن حقيقته، لأنّه، كما أنّ وجود الشئ مقدّم على مهيته بالحقيقة، فكذلك علّته مقدّمة على علّتها. فينبغى أن يكون السؤل عنها أيضاً مقدّماً على السؤل عن حقيقته.

وإذا علم بذلك، ولكن لم يعلم علّته اتّصاف مهيته بعوارضها، فيسئل بـ«سلم» عن علّة اتّصافها بها. ويكون هذا السؤل بعد السؤل عن «المائيّة الحقيقية»، وما يتأخّر هى^١ عنه: من «الهليّة البسيطة» و«اللّم الثبوتية»، الّتى في مرتبته.

وإذا لم يعلم علّة ثبوت الاكبر للأصغر، وسئل عمّا يدلّ على ثبوته له، يكون السؤل بـ«سلم الإثباتى». فأن أجيب بعلّة ثبوته له خارجاً أيضاً، تكون الوساطة الاثباتية بعينها الوساطة الثبوتية. و لو أجيب بالمعلول، يفرق الإثبات عن الثبوت.

١ - أى: «المائيّة الحقيقية».

وإن علم المهيّة المشتركة للشئ ولم يعلم تمام الميزله، أو يعلم المهيّة ولكن لم يعلم خواصّه أو عوارضه، سئل بـ«أى» عن الميز الماهو، أو الخاصّة، أو عرضه العامّ.

فإذا عرفت هذا عرفت: أنّ المائيّة اللَّفْظِيّة مقدّمة على جميع المطالب، وأنّ الاسميّة مقدّمة على الحقيقيّة، والهلّية البسيطة. فإنه لو علم وجود الشئ وسئل عن المهيّة، لا يطلق على السّؤال «الماء الاسميّ»، بل يطلق عليه «الماء الحقيقيّ» كما حقّقناه.

و«الهلّية البسيطة» مقدّمة على المائيّة الحقيقيّة، وهى على «الهلّية المركّبة» وما فى رتبتها وملحقها، الآ على مذهب الحقّ لمقاصد الاشارة، فإنه، قدّه، ذهب فى الجوهر التّضيد إلى تقدّم الهلّية المركّبة على المائيّة الحقيقيّة. ومراده التّقدم فى الأعراض كما يرشد إليه دليله لا مطلقاً. وأمّا مطلب «أى» فإن كان المسئول بها تمام الميز الماهوى، كان مقدّماً على الهلّية المركّبة. وكذا إن كان المسئول بها الميز عن جميع ما عداه: من خواصّ الشئ ورسومه، كان مقدّماً عليها. وإن كان المسئول بها العوارض العامّة وأريد القناعة بها فى تعريف الماهيّة - إن قلنا بمجوازه - كان مقدّماً عليها ايضاً، والآ كان فى رتبتها كما لا يخفى وكذا لوجوّزنا السّؤال بها عن تمام المهيّة، كانت مقدّمة على المركّبة وهذا واضح. وأمّا اللّم الثبوتية، فإن كان المسئول بها العلّة فى وجود الشئ، كانت مقدّمة على البسيطة، أو فى رتبتها - كما قيل - والمائيّة الحقيقيّة وما تتقدّمان عليه، ومتأخّرة عن الاسميّة واللّفظيّة. وإن

كان المسئول والمطلوب بها علّة كون الشئ على صفة كذائيّة، كانت متأخرة عن الجميع، إلا اهل المركبة، فإنها مقدّمة عليها أو تكون في رتبتها. واللّم الإبتائيّة المساوقة مع الثبوتية، تكون مثلها في التقدّم والتأخّر، والمتفارقة عنها، متأخرة عن اللفظيّة. والاسميّة مقدّمة على البسيطة، لو كان المطلوب بها السّؤال عمّا يدلّ على التصديق بإثبات الوجود للمهيّة، وكان قبل العلم بالوجود إن أجيب بالعلّة وان أجيب بالآثار كانت متأخرة عن الثبوتية رتبة. وان كان المطلوب بها علّة التصديق بكونه على صفة كذائيّة، كانت في رتبة المركبة، أو مقدّمة عليها، متأخرة عمّا يتأخّر عنها.

فإذا عرفت هذا، فنقول الوجود مما هو بيّنة اهلية والمائية. أمّا كونه بيّنة اهلية، فلائه - باعتبار حقيقته، التي هي في قبال مفهومه - به ينال كلّ ذي حقيقة حقيقته، وبه يتقرّر كلّ شئ ويتدوّت كلّ ماله ذات وتحقّق، كما سنشير إليه في مقامه، فيكفّ يمكن أن لا يكون متحقّقاً. والذاهبون إلى عدم تحقّقه التبس عليهم المفهوم بالحقيقة، وما فرقوا بين العنوان والمعنون، أو ظلّوا انحصار أمر الوجود في المفوم العامّ البدهيّ، فما قدروه حقّ قدره. وأمّا حقيقته، التي هي في قبال الظلّ، فلائها أظهر الظواهر الوجودية: «أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ»^١ وعيون خفافيش العقول، لضعفهم عن اكتناه بوارق إيتته، مع غاية ظهوره، وعجزهم عن مشاهدة نوره واجتلاء شمس هويته، لفي غطاء عن ملاحظة لمعات

نور وجهه وشروق حقیقته. فلذلك، لَمَّا يبصروها لغاية ظهورها وفرط نورها، أنكروها. وعدم الحكم، لخنفاء تصوّر الأطراف غير قاذح في بداهة التصديق وأوليّته. وأمّا مفهومه فهو أيضاً بيّنة الإنشائية ذهنًا، لأنّ ظرف وجوده ليس إلاّ الأذهان، والحكم بوجوده فيها وجدانيّ أوليّ، غير محتاج إلى واسطة أصلاً. وأمّا بَيِّنَتُهُ باعتبار مفهومه، فكونها بديهية، غير محتاجة إلى معرفّ حقيقيّ بما لاختفاء فيه أصلاً.

قوله: «وَأَنَّ مَا ذَكَرُوا لَهُ مِنَ الْمَعْرِفَاتِ» الخ ۱۵/۳

اقول لَمَّا اختار ، قدّس سرّه، بداهة الوجود و بداهة الحكم ببداهة، كان هنا مظنة سؤال: و هو أنّه لو كان الوجود بدهياً لِمَ يُعْرَفُه^۱ جمّ غفير من الحكماء والمتملكين؟ لاستبعاد اشتباه هذا الجمع الفقير، مع كونهم من أساطين الفن؛ ومع أنّ الاشتباه في البديهيّات غير متصوّر، أو نادر جدّاً، بحيث لا يليق بمثل هؤلاء الأفضل.

أجاب قدّه بأنّ مقصود هؤلاء بما ذكروا له من المعرفّات ، إمّا هو التعريف الاسمي، وتبديل لفظ الوجود بلفظ آخر، يكون أعرف دلالةً على المعنى، الذي علم بديهياً من هذه اللفظة، كلفظة الكون والثبوت، والهستی وهست، مثلاً في الفارسيّة، وأمّاها، لا التعريف الحقيقي، الذي المقصود منه إفادة شيء ليس في الغيرية : إمّا بمجده، أو بوجه يمتاز عن جميع ماعداه. والقرينة على ذلك استلزام

^۱ - «لَمَّا عَرَفَهُ» خ ل.

تلك التعريفات للدور، أوتعريف الشيء بنفسه، كما سمنبته عليه. وهذا مما لا يمكن من هؤلاء عدم الالتفات إليه، كما لا يخفى بل هو أبعد مما استعبده السائل بمراحل. فاحكم باستغناء الوجود، بحسب المفهوم، عن التعريف الحقيقي من غاية الوضوح والظهور، بحيث لا يحتاج إلى دليل و برهان أصلاً، لأن الحكم ببداهته أيضاً بديهى كما ظهر لك مما أفاده، قدّه و أفدناه.

وأما بحسب حقيقته التى فى قبال المفهوم، فهو، وإن كان غير معلوم الحقيقة بالعلم المحصولى- بل لا يمكن حصول حقيقته فى موطن الأذهان أصلاً، من جهة استلزامه للانقلاب ومحاذير أخرى، سنشير إليها فى محله - إلا أنها معلومة بالعلم الحضورى التورى لكلّ شئ، بل ما «مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ»^١ فإنّ كمالات الوجود من العلم والحياة والقدرة والإرادة ونحوها لكون ما بالذات لها حقيقة الوجود لا المهيّة من حيث هى، التى ليست إلهى، ولا العدم، كما هو ظاهر، وما بالذات لا يزول إلا يزوال الذات فهى^٢ سارية بسريانه فى كلّ شئ، ظاهرة فى كلّ ذرّة وفى، ولكلّ موجود حظّ ونصيب منها وليس بقافل عنها. والتّفسّ الإنسانى، التى هى تمام الأشياء التى دونها أصلها، مشاهدة لذاتها بالعلم الحضورى التورى، غير غائبة عنها، مشيرة إليها بأنّها حاضرة لديها؛ لأنّ كلّ مجرد، قائم بذاته عاقل لذاته. ومعلوم أنّ مشاهدتها لها إنما هى بالعلم الحضورى، لا بالحصول

^١ - الاسراء (١٧)، ٢٢: «وان مى شئ الا يسبح بحمده»

^٢ - اى: «كمالات الوجود».

الارتسامی.

وَأَمَّا حَقِيقَتُهُ الَّتِي فِي قَابِلِ الظَّلِّ وَالْفَيْ، الَّتِي هِيَ أَصْلُ كُلِّ شَيْءٍ وَمَبْدَنُهُ وَ
مَقْوَمُهُ وَقَامُ، فَهِيَ بِاعْتِبَارِ غَيْبِ مَغِيبِ هَوِيَّتِهِ وَعِنَاءِ مَغْرِبِ ذَاتِهِ الْمُقَدَّسَةِ، وَإِنْ
كَانَتْ مُخْتَفِيَةً فِي سِتْرِ الْإِخْتِفَاءِ مُسْتَرَّةً بِالْمَحْجَبِ الثَّوْرَانِيَّةِ وَالظُّلُمَانِيَّةِ عَنْ عَيُونِ خَلْقِهِ -
مِنْ جِهَةِ قُصُورِ إدْرَاكِهِمْ عَنْ اعْتِلَاءِ أَنْوَارِ ذَاتِهِ، وَلَا يَكْتَنُهُ وَلَا يَعْلَمُ بِالْعِلْمِ الْحَصُولِيِّ
وَالْحُضُورِيِّ أَصْلًا؛ عِنَاءً شَكَارَ كَسِّ نَشُودِ، دَانِهِ بِازْجِينِ - إِلَّا أَنَّهَا، بِاعْتِبَارِ ظُهُورِهِ
فِي مَلَابِسِ أَسْمَانِهِ وَصِفَاتِهِ وَمُظَاهَرِ أَنْوَارِ شَمْسِ هَوِيَّتِهِ، أَظْهَرَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مُشْهُودٌ
لِكُلِّ دَرَّةٍ وَذَرَّةٍ وَفِي: «أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ»^۱؛ وَمَتَى
غَبَتْ حَتَّى تَخْتَجَّ إِلَى دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَيْكَ الْخ.

وَبِالْجُمْلَةِ لَوْ كَانَ الْمُرَادُ بِالْمَائِيَّةِ الْمُصْطَلَحَةِ، فَلَمَائِيَّةٌ لِحَقِيقَتِهِ بِكُلِّ مَعْنِيَّيْهَا أَصْلًا،
حَتَّى تَكُونَ بِدِيهِيَّةٍ أَوْ نَظَرِيَّةٍ. وَلَوْ كَانَتْ مُشْتَقَّةً عَمَّا بِهِ الشَّيْءُ هُوَ هُوَ، فَهُوَ بِاعْتِبَارِ
حَقِيقَتِهِ بِالْمَعْنَى الْأَوَّلِ، الْمُقَابِلِ لِلْمَفْهُومِ، مَعْلُومٌ بِالْعِلْمِ الْحُضُورِيِّ بِذَاتِهَا، وَغَيْرُ مَعْلُومٍ
بِالْعِلْمِ الْحَصُولِيِّ أَصْلًا، إِلَّا بِاعْتِبَارِ مَفْهُومِ الذَّهْنِيِّ وَعَتْوَانِهِ الْإِعْتِبَارِيِّ، الَّذِي هُوَ عَيْنُ
الْمَعْنُونِ مِنْ وَجْهِ وَغَيْرِهِ مِنْ وَجْهِهِ.

وَأَمَّا بِاعْتِبَارِ حَقِيقَتِهِ، بِالْمَعْنَى الثَّانِي، فَهُوَ بِاعْتِبَارِ كُنْهِ ذَاتِهِ مَعًا لِاسْمِ لَهُ
وَلَارِسْمٍ وَلَانَعَتْ وَلَا وَصْفٍ وَلَا خَبَرَ عَنْهُ أَصْلًا، فَلَا يَكُونُ مَعْلُومًا لْغَيْرِهِ أَبَدًا،
لَا بِالْعِلْمِ الْحَصُولِيِّ وَلَا بِالْعِلْمِ الْحُضُورِيِّ، وَلَا يُمْكِنُ أَنْ يَعْلَمَ وَيَشَاهِدَ أَبَدًا.

وأما باعتبار مرتبته الأحديّة والواحدية وحضرة واستجلاته، فهو مرئىّ
 بآياتها في مرايا الأنفس والآفاق، مشهودة لكلّ شئ بالاتفاق، متجلية لكلّ
 موجود من وجوه كثيرة وبجمال متعدّدة، من الوجه الخاصّ ووجوه الاسباب
 والمسبّبات والآثار والمؤثرات. ولو جعلنا كنه الحقيقة بالمعنى الأوّل عين الحقيقة
 بالمعنى الثّاني، كعينية العاكس مع العكس، فيكون حكمها من حيث عدم الاكتناه
 مطلقاً حكمها، كما قال بعض العارفين:

ولست أدرك من شئ حقيقته وكيف أدركه وأنتم فيه

وكذلك من حيث الظهور باعتبار الملابس والمظاهر المجالى.

فتلخص من هذا أنّ الوجود باعتبار مفهومه بينة المائيّة والهلّية الذهنيّة
 باعتبار ذاته؛ وبينه الإتيّة الخارجيّة من جهة منشأ انتزاعه؛ وباعتبار حقيقته الّتى
 في قبال مفهومه، فهو غير معلوم بالعلم المحصوليّ، الا باعتبار وجهه وعنوان الّذى
 هو مفهومه الاعتباريّ وحكايته الّذهنيّ؛ ومعلوم بالعلم المحصوليّ الشّهوديّ التّورىّ
 بالتفصيل الّذى مرّ ذكره: إمّا بالكنه ولو بالتّسبة الى مبدئه واصله، وأما
 لا بالكنه، ولو بالتّسبة الى مبدئه واصله، وأما لا بالكنه، لوجعلنا كنه ذاته
 الحقيقة الوجوبيّة الغيبيّة المغربيّة.

وباعتبار حقيقته الّتى في قبال الظّل، فكنه غير معلوم لغيره أصلاً.

وباعتبار مراتبه وأسمائه وصفاته، معلوم بالعلم الحضوريّ، غير معلوم بالعلم
 المحصوليّ من حيث أنّه وجود ونور. ومن حيث أنّ الماهيّات ايضاً من مراتب

ظهوره وأشعة نوره بَرَش الوجودات، ومعلوميَّتها عين معلوميَّتها، يكون معلوماً بالعلم الحوليّ ايضاً من هذه الجهة، بل معلوميّة كلّ شئ بأى علم كان عين معلوميَّته من حيث أسمائه وصفاته ووجوهه، وهو أقرب من حبل الوريد ومن كلّ شئ بالنسبة إلى نفسه وذاته.

وباعتبار اللّهيّة، فمفهوم الوجود بيّنة الهليّة الذّهنيّة، لا الخارجيّة: اذ لا وجود له في الخارج بذاته، بل باعتبار منشأ انتزاعه، فلا نبوت له خارجاً من حيث الذات، حتّى يكون بيّنة الهليّة او غير بيّنتها.

وباعتبار حقيقته الّتي في قبال المفهوم، فهليّته الخارجيّة بيّنة محتاجة الى تنبيه، ويعلم من طريق آثاره و من طريق علّته ايضاً لكنّه لاحد له و لا رسم ولا برهان عليه حقيقة.

أمّا أنّه لاحد له، فلاّ الحدّ امّا يكون للمركّب ، وهو من هذه الجهة بسيط غير مركّب. وايضاً الحدّ امّا يتحقّق من الجنس والفصل وخذّه. وكذا الرّسم يتحقّق من الجنس والخاصّة او من الخاصّة وخذها. والوجود باعتبار حقيقته لاجنس له ولا فصل ولا خاصّة ولا عرض عامّاً وليس بنوع ايضاً. لأنّ مقسم جميع هذه الأمور شيئيّة الماهيّة، وهو ليس من سنخ الماهيّة. وكذا لا يمكن تعريفه بالمثل والمساوى، اذ لا صورته ذهنيّة له من هذه الجهة أصلاً.

وأما أنّه لا برهان عليه، فلأنّ البرهان بالمعنى العامّ، إمّا برهان لمّ او برهان انّ. والبرهان الإنفيّ امّا يكون بالاستدلال من الأثر على المؤثّر، ومن المعلول

على العلة، او من احد المعلولين لأمر ثالث على الآخر. وهو اظهر من آثاره: ولأن ظهوره آثاره به، ولأن كل ما يكون دليلاً على شيء يجب ان يكون موجوداً في ذاته وعند من يكون دليلاً له، فلو كان غير الوجود دليلاً عليه، فهو مع انه عليه الوجود، هو العدم او المهيته وهما لا يمكن ان يكونا دليلاً على الوجود، لأن الظلمة لا تكون آية للتور، والفىء لا يصير مظهرًا للشيء - يجب ان يوجد أولاً بالوجود النفس والرابطى، حتى يمكن ان يصير دليلاً على الوجود؛ و يلزم منه ظهور المدلول قبل الدليل. وأيضاً أثر الوجود هو الوجود، او ظله وفيه وليس شيء منها ظاهراً قبل الوجود، حتى يكون دليلاً عليه. وأما برها اللّم، فلا كنه لاعتنه له مبائنة معه، حتى يمكن ان يستدل بها عليه: لانه باعتبار اصل حقيقة السارية، مع قطع النظر عن مراتبها و درجاتها، لا بينونة له مع الحقّ أولاً يمكن مشاهدته منفكة عن مشاهدته، تعالى، حتى يستدل به عليه، لانه من هذه الجهة نفس الفىء والربط، لاشيئاً في حيال المبدء تعالى شأنه.

وبعبارة أخرى لا بدّ في اقامة الدليل من تحقّق أمور خمسة: المستدلّ، والدليل، والمستدلّ عليه، والمستدلّ له، والاستدلال. وفي المقام المدلول نفس الدلال، اى فإن فيه حقيقة بحيث لا يمكن ان يلاحظه دونه، فلا يمكن ان يكون دليلاً عليه بالمعنى المصطلح المعروف عند الجمهور. ولاشئ ثالث؛ في مرتبته، حتى يمكن أن يستدل به عليه.

وأما باعتبار حقيقته، ألتي هي حقيقة الحقائق ومبدء المبادئ، فنفي الحدّ

والبرهان عنه اوضح. لانه من جهة كونه أبسط من كلّ بسيط وابعد عن مخالطة الاسماء والرّسوم والأوصاف والتّعوت، وإنّ كمال توحيده والأخلاص له، نفى الصّفات عنه لا يتصوّر له حدّ ولا رسم، بل لا يتصوّر له بيان ولا شرح. ومن جهة انه لا علّة له اصلاً، وهو علّة كلّ شيء ومبدئة وقامه وأصله، فلا يتصوّر له برهان لمّ.

ومن جهة انه اظهر من كلّ ظاهر، وانور من كلّ نير، وإنّ ظهور كلّ دليل به، وهو أصله و به قوامه، فلا يتصوّر له برهان إنّ أيضاً. لأنّ من الشرط الدليل على الشّيء اظهرية من المدلول عليه. وايضاً قد علمت انه من حيث أصل حقيقة غنى عن العالمين غير مرتبط بالعلم و لا العالم به، فلا يكون العالم دليلاً عليه اصلاً. مع ان ظلّه الذى يتوهم دليليته عليه فان فيه ذاتاً مستهلك فيه حقيقة، فلا يمكن مشاهدته دونه اصلاً، حتّى يمكن ان يكون دليلاً عليه.

فإن قلت: هذا الكلام آتٍ فى كلّ علّة ومعلول، لأنّ كلّ معلول نفس الرّبط بالعلّة، فلا يمكن ملاحظته دونها، فيجب انتفاء مطلق الدليل رأساً وأصلاً.

وايضاً معنى كون المعلول دليلاً على العلّة. أنّ تُشاهد العلّة بسبب مشاهدة المعلول و تُعلم من جهة العلم به: وقد يمكن ان تكون العلّة من جهة غاية الرّفعة والعظمة أو شدة البهاء والتور والجلاء والظهور، لا يمكن اجتلائها للغير، ولكن إذ اكتسبت برقيق غيم المعلول يمكن أن تجلّى وتظهر لعين الناظر. فمعنى كون المعلول دليلاً على العلّة فى مثله اجتلاء وجه العلّة من جهة اكتسائها برقيق غيم

المعلول.

قلت: فرق بين العلة والمعلول في العلل الظاهرية التي يراها الجمهور علة وسبباً وبينهما في العلل الحقيقية التي هي علة ومبدء واقعاً وحقيقةً.

وأيضاً فرق بين العلة والمعلول في باب الماهيات ولوازمها، وبينهما في باب الوجودات وآثارها، من حيث إصل حقيقتها الوجودية، مع قطع النظر عن تنزّلها وانصباعها بصيغ الماهيات. فإن العلل الظاهرية ليست عللاً حقيقة، بل هي معدّات وشرائط لتأثير ما هي علة حقيقة، فلاضير في إختفائها وإظهار المعاليل الظاهرية لها عند من لم يشاهدها ولم تظهر له. وكذلك المهيّة بالنسبة إلى لوازمها، لأنها جميعاً أمور اعتبارية - «إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمِيَتْ مُوَهَّاءً أَنْتُمْ وَءَابَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ»^١ - يمكن أن يظهر اللوازم في بعض الأذهان قبل الملزومات. وهذا بخلاف العلل الحقيقية والمؤثرات الوجودية، إذ لا يمكن أن يشاهد المعلول فيها من دون شهود العلة فضلاً عن أن يشاهد قبلها.

وايضاً لأنّ المشاهدة نوع من الوجود، وهو طرأ من ناحية حقيقة الوجود ومرتبة منها. فلو صار مشاهدة مرتبة الوجود سبباً لمشاهدته، لزم أن يصير الدليل نفس المدلول، أو حصول المدلول قبل الدليل.

وايضاً مشاهدة المعلول حضوره عند من يستدلّ بعلى العلة. وهذه

المشاهدة والظهور ايضاً معلول للعلّة، فظهوره إمّا بنفس ذاته، فيلزم ان لا يكون ما فرضناه معلولاً، هذا خلف ويّمّا يظهر بغيره، فنقل الكلام إليه، حتّى ينتهى الى حقيقة الوجود، ألّتى هي من وراء كلّ شيء محيط.

وأيضاً لو صار مرتبة من الوجود دليلاً عليه. فإمّا أن تكون سبباً لمشاهدة أصل حقيقة، فقد دريت أن الوجود من حيث حقيقة وكنهه غير مشهود لأحد أصلاً وإن كان من حيث اسمائه و صفاته ومراتبه، فلا يكون دليلاً على حقيقة من حيث حقيقة، فثبت ما قلناه.

وأما ما قيل من حديث الاكتساء، فهو مؤيد لما قلناه من أن حقيقة العلة، من حيث كنه مغرب ذاتها، سيّما حقيقة الوجود ممّا لا يمكن أن تصير مشهودة بسبب غيرها ومعاليلها. لأنّ المشهود في المثال ليس حقيقة العلة بمحيقتها، بل من جهة ظهورها ومن حيث مرتبتها وتجليها الذي هو دون المتجلى، مع أن التّجلى في الأحديّة محال، فلا بدّ من كثرة لا تكون حاصلة في حاقّ ذات العلة وأحديّتها كما لا يخفى. نعم حقيقة الوجود، ألّتى لا تقبل عدم بذاتها ولذاتها، من حيث مرتبة واحديتها الأسمايّة، يمكن تصوّر الحدّ^١ والبرهان لها، بل حدّ كلّ شيء وبرهانه حدّها وبرهانها عند من اكتحل بصره بنور التوحيد، وإن كانت هي أيضاً من جهة أخرى لا حدّ له اولا برهان عليها.

١ - المراد بالحد: الحد الوجودى كما سر فى المنطق من ان المعلول حد ناقص للعلّة والعلّة حد تام

فإن قلت: إذا لم يكن ما سواه برهاناً عليه، فلا يمكن أن يكون، تعالى شأنه، برهاناً عليه، مع أنه قد تطابقت العقول وألست أهل التميز والمعرفة على أنه البرهان والدليل على كل شيء. بينان اللزوم: أنه لما كان بحقيقته المقدسة غير ممكنته ولا مشهود لأحد، فلا يمكن أن يكون شهوده ذهنياً أو خارجاً علّة لشهود غيره. ولو كان باعتبار تجلياته وأسمائه وصفاته، ومرتبة الواحدية والأحادية الذاتية، والتعين الأول والثاني، فهذا مع أنه مسلّم للمطلوب: من عدم كونه بذاته المقدسة ومشاهدة ذاته الوجودية، لا يمكن أيضاً اكتناه أسمائه وصفاته حضرة أحدىته وواحدىته، ولما فقد تقرر في مقارنه من أن الاسم عين المسمى من وجهه وأن كمال الإخلاص له نفى الصفات الزائدة عنه، تعالى.

قلت: التصديق بوجوده، تعالى، غير متوقف على اكتناه حقيقته المقدسة ومشاهدة ذاته الوجودية، بل هو، تقدست أسمائه وتعالى شأنه، لما كان ذالاً على ذاته بذاته، فكفى به دليلاً على ذاته وشهداً و برهاناً على كل شيء غير ذاته: «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» وأما غيره فلما كان في ظهوره محتاجاً إلى فيضه وسبب وجوده، وهو نفس الفقر والفاقة إليه في وجوده، فلا يمكن أن يصير مشهوداً بدون شهوده، حتى يصير دليلاً يدلّ عليه، مع أنه ليس لغيره من الظهور ما ليس له، حتى يكون هو المظهر له. فصدق فيه: لَيْسَ كَمِثْلِهِ.

شَيْءٌ^۱ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ، و ما قال به أعرف الخلق به في دعائه: «مَتَى غِثَتْ حَتَّى تُحْتَاجَ إِلَى دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَيْكَ، وَمَتَى بَعْدَتْ حَتَّى تَكُونَ الْآثَارُ هِيَ الْمَوْصَلُ إِلَيْكَ».

فان قلت: فكما أن التصديق بوجوده لا يتوقف على اكتناه حقيقته وذاته، فكذلك التصديق بوجود الآثار لا يتوقف على اكتناه حقيقتها التي هي ظل حقيقته، ولا يمكن اكتناها من دون مشاهدته ذاته بحكم ذوات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها.

قلت الأمر في الماهيات، وإن كان كما بينته وصورته، إلا أن في الوجودات ليس الأمر كذلك، إذ ليس لها حقيقة غير الوجود، حتى يمكن التصديق بالوجود من دون مشاهدة الحقيقة وملاحظتها. مع أننا سلمنا ذلك، فلا شك أن التصديق بوجود الشيء لا ينفك عن شهوده، ولولا بالاكتناء؛ وقد دريت أن شهود المعلول من دون شهود العلة ولو بالشهود الناقص محال. لأنه من جميع الجهات والحيثيات ربط صرف و فقر محض إليها، كما قال قطب الموحدين وخاتم الأولياء أجمعين، عليه السلام: «مارايت شيئاً إلا وقد رأيت الله قبله و بعده ومعه وفيه».

فأن قلت: ما ذعيتته مخالف لما قد قضت الضرورة على خلافه. فإننا نرى جمعاً غفيراً من العقلاء قد أنكروا الصانع مع تصديقهم بوجود المحسوسات، بل وغيرها. مع أن الشيء المحسوس الإحساس به كافٍ في التصديق بوجوده، ولا يتوقف

١ - الشورى (٤٢)، ١١: «ليس كمنله شيء وهو السميع البصير»

على الإحساس بعَلته سَيِّما فيما هو برئ عن مجانسة الحسّ والحاسّ والمحسوس.
قلت: أولاً، كلّ من انتحل إلى شريعة العقل والإدراك وكان له أدناى دريَّة
وشعور معترف بوجود الصّانع الناظم لنظام العالم، والمفيض لحائق الممكنات
الجائزات والمعطى لهويّات الحادثات الفاقرات من حيث لا يعشر؛ إلّا أنّ التّزاع
والاختلاف إنّما هو فى الألقاب والأسمى، فطائفة عبرت عنه بالدّهر، و فرقة
بالطّبيعة، وأخرى بالقدماء الخمسة، وبعض بالأجرام الصّغار الصّلبة، إلى غير ذلك
من الألقاب والأسمى المذكورة فى محلّها.

وثانياً. الإدراك البسيط والعلم المفرد السّاذج حاصل لكلّ أحد بالمبدء
الأعلى والواجب الوجود الحقّ، تعالى شأنه. فيكون كلّ ذى إدراك ومعرفة مصداقاً
بوجود العلّة قبل المعلول وبعده ومعها وفيه، بالإدراك البسيط، وإن لم يكن له علم
بذلك الإدراك والمعرفة فى بعض الموجودات، كما أخبر، تعالى، فى القرآن المجيد
والفرقان الحميد بقوله، تقدّست أسمائه: «وَإِنْ مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ»^١
الآية . وقيل بالفارسية فى هذا المعنى:

دانش حقّ ، ذوات را فطریست دانش دانش است، كان فکریست
فجميع الموجودات الآفاقية والأنفسية مفلطور على معرف، تعالى شأنه،
بالفطرة «أَلَتْنِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيَّهَا»^٢، مجهول على حمد و تسبيح والاعتراف به

^١ - الاسراء (١٧)، ٤٤.

^٢ - الروم (٣٠)، ٣٠: «فطرت الله التى فطر الناس عليها».

قبل معرفة كل شيء، حتى ذاته وحقيقته مهيته وإتيته.

وثالثاً، قد عرفت أن عرفان البسائط الوجودية، والإتيات المحضة الساذجة لا يكون إلا بالعلم الحضورى والشهودى التورى، والمدعى: أن مشاهدة المعلول، من الجهة التى بها معلول، والحضور معه، لا يمكن إلا بشاهدة العلة والحضور معها، والعلم بالمحسوسات، وإن كان من طريق الحس، إلا أن الحكم العدل والمصدق بوجود الأشياء وحدوثها هو العقل وهو بالعلم الحسولى الصورى لا يدرك إلا مفاهيم الأشياء وماهياتها. فلذلك قد يتأخر تصدقة بوجود العلة عن تصدقه بوجود المعلول، من جهة أنه لم يعرف العلة إلا من حيث اتصافهم بمفهوم الوجود، وأنه مصداق الوجود والعلة والشئ ونحوها لامن جهة وجودها الخاص بها.

ورابعاً، مما شهدت به ضرورة العقل، أن عرفان المعلول من من أى طريق كان: من طرق الحس، والخيال، والعقل، ونحوها لا يمكن إلا بعون العلة وحولها وقوتها. فإن المعرفة والإدراك أيضاً معلول محتاج إلى العلة. فكما أن ذات المعلول ظل ذات العلة، فكذلك العلم والمعرفة به إنما يكون بنورها الفعلى وإفاضتها العلمية. فإذا كان عرفان المعلول بسبب العلة، ثم: صادر هو دليلاً عليها في نظر العقل المشوب والإدراك الضعيف، لو سلم ذلك ولو في موطن العلم الارتسامى، لم يكن الدليل على العلة بالحقيقة، إلا ذاتها الحقّة، لا المعلول الذى هو شأن من شؤونها. وأيضاً المعلول، لما كان طوراً من أطوار العلة وظهوراً من ظهوراتها، فلا يمكن أن يصير دليلاً على العلة من جميع شؤونها وجهاتها. بل لو فرض دلالة

عليها، لكان دليلاً عليها من الجهة التي هي بها علّة له، وهو بها معلول، وقد تقرر في محله أنها^١ عين ذات العلّة والمعلول، وأنّ ذات المعلول نفس الرّبط بالعلّة، ومعلول أنّ مشاهدة الرّبط وملاحظة الوجود الحرّفي، لا يمكن إلاّ بشاهدة ذي الرّبط وملاحظته، فكيف يمكن أن يصير المعلول دليلاً على العلّة ومثبتاً لها.

وأيضاً دلالة المعلول على علّته، متوقّفة على العلم بالعلّيّة، وأنه كلّما وجدت العلّة يجب وجود المعلول. فان حصل العلم بوجود المعلول مطلقاً، فإمّا أن يحصل بسببه العلم بوجود العلّة المعيّنة، أو يحصل العلم بوجود علّة ما. والأوّل ليس بممكن أصلاً لو كان المشهود المعلول، لا من الجهة التي هو بها معلول للعلّة المعيّنة. وإن حصل العلم بعلّة ما، فلم تكن العلّة المعيّنة معلومة بسبب العلم بالمعلول. وإن حصل العلم بالمعلول، من الجهة التي هو بها معلول للعلّة المعيّنة، فهذا يمكن إلاّ بالعلم بالعلّة المعيّنة، لا غير: من جهة أنّ مشاهدة الرّبط قبل ملاحظة ماهو رّبط به محال في شريعة البرهان.

وأما ما ذكر من حيث المشاهدة والوجدان، ودلالته على صحة ما ادّعى من إمكان دلالة المعلول على علّته حقيقة - كما يترائي من أنّه يحصل الإحساس بالمعلول قبل الإحساس بالعلّة، ثم يحصل العلم بها بسبب الإحساس بالمعلول، مثل أنّه يحسّ بحرارة الثّار، ثم يحصل بسببه العلم بوجود الثّار - فلا دلالة فيما ذكر أصلاً.

^١ - اي: «أن الجهة التي هي بها علّة».

^٢ - اي: «الرّبط».

فإنَّ الإحساس بالحرارة الخاصّة عين الإحساس بالتّار، لا أنّه حاصل قبله. و أمّا العلم المحصولی الارتسامی بوجودها، من قِبَل العلم بالحرارة - لو فرض تأخّره عن الإحساس بالحرارة - فهذا مما لا دلالة فيه. لأنّ المعلوم في العلم الارتسامی ليس وجود العلّة من حيث وجودها الخاصّ بها، بل من حيث أنّه مصداق لمفهوم الوجود والشّيء مطلقاً ونحوهما.

وبالجملة لو ارید بالدليّة الدلليّة الحقيقيّة، فليس على الحقّ، تعالى من غيره دليل أصلاً؛ إذ ليس في الدّار غيره ديار. ولو فرض الممكنات غيراً له، فالممكن الوجود بالذات ممكن الوجود من جميع الجهات والحيثيّات، التي منها الحيثيّة الدلليّة والمرآتيّة فهو محتاج في دليّته إليه، تعالى، فهو الدليل على ذاته، لا ما هو في ذاته. ولو ارید بها الدلليّة الاصطلاحية والدلالة في العلم المحصولی الارتسامی، فهذا صحيح من وجه، وغير صحيح من جهة أخرى، كما أشرنا إليه، فتدبّر!

قوله، قدّه «كالتّأبّات العين» الخ ۱۶/۳.

قد ذكر تعاريف متعدّدة للوجود والعدم في الكتب المبسوطة: مثل قوله الموجد ما يكون فاعلاً أو منفعلاً، أو ينقسم إلى الحادث والقديم، أو ما يمكن أن يخبر عنه، أو التّأبّات العين والمنفى العين. ووجه لزوم الدّور في هذه التعاريف، لو ارید بها التعريف الحقيقيّ، أو لزوم التعريف بالأخفى، واضح: من جهة أن الكون والتّبوّات مراد فان للوجود، وأنّ الموجود مأخوذ في التّقسيم إلى الفاعل والقابل والقديم والحادث ونحوهما والإمكان سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم. إلّا

أَنَّ الدَّورَ فِي الْآخِرِ مُضْمَرٌ، وَفِيهِ غَيْرُهُ مُصَرَّحٌ، إِلَّا أَنْ يَجْعَلَ الْوُجُودَ الرَّابِطِي أَيْضاً مِنْ أَقْسَامِ الْوُجُودِ، وَيَجْعَلَ لِرُومِ الدَّورِ فِيهِ مِنْ جِهَةٍ أَخْذَ وَجُودِ امْكَانِ الْخَبَرِ لَهُ، فَيَكُونُ مُصَرَّحاً فِيهِ أَيْضاً، إِلَّا أَنَّهُ لَا اخْتِصَاصَ لَهُ بِهَذَا، بَلْ يَجْرِي فِي الْجَمِيعِ.

وَلَكِنْ لَوْ دَقَّقْتَ النَّظَرَ، عَلِمْتَ أَنَّ بَعْضَ هَذِهِ التَّعَارِيفِ مَرْجِعُهُ إِلَى تَعْرِيفِ الشَّيْءِ بِنَفْسِهِ، وَتَقَدَّمَ عَلَى نَفْسِهِ، لَا إِلَى الدَّورِ الْمُسْتَلْزَمِ لَتَوَقُّفِ الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ؛ فَتَدَبَّرْ!

وَإِنَّمَا لَمْ يَذْكُرِ التَّعْرِيفَ الَّذِي ذَكَرُوهُ الْعَدَمَ، مَعَ أَنَّهُ قَدْ جَعَلَ أَوَّلِي الْغُرُورِ مِنَ الْمَقْصِدِ الْأَوَّلِ: فِي الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ، إِمَّا لَأَنَّهُ يَعْرِفُ بِالْمُقَايَسَةِ إِلَى تَعْرِيفِ الْوُجُودِ، وَإِمَّا لِأَنَّهُ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ عَدَمٌ وَنَفْيٌ صَرَفٌ، مِمَّا لَا خَبَرَ عَنْهُ أَصْلاً وَلَا صُورَةً لَهُ فِي الْإِذْهَانِ، حَتَّى يَعْرِفَ بِالتَّعْرِيفِ الْحَقِيقِيِّ أَوَّالِ السَّمِيِّ. فَلَوْ عَرَّفَ بِتَعْرِيفِ أَوْعَبَّرَ عَنْهُ بِتَعْبِيرٍ، فَلِذَلِكَ مِنْ جِهَةٍ إِضَافَتِهِ إِلَى الْوُجُودِ، وَاسْتِمْشَامِهِ مِنْ هَذِهِ الْحَيْثِيَّةِ رَائِحَةٍ مِنَ الْوُجُودِ. وَبِعِبَارَةٍ أُخْرَى، لَمَّا كَانَ نُورُ الْوُجُودِ وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ حَتَّى عَدَمَهُ وَنَقِيضَهُ، سَرَتْ أَحْكَامُهُ فِيهِ أَيْضاً، فَعَرَفَ نَقِيضَهُ وَمُقَابِلَهُ بِمُقَابِلِ تَعْرِيفِهِ، مِنْ جِهَةٍ أَنَّ الْمَعْرِفَةَ مِنْ جُمْلَةِ أَحْكَامِهِ وَأَحْوَالِهِ. فَبَعْدَ بَيَانِ تَعْرِيفِهِ لَا يَحْتَاجُ إِلَى بَيَانِ تَعْرِيفِ مُقَابِلِهِ، مِنْ جِهَةٍ أَنَّ الْأَشْيَاءَ تَعْرِفُ بِمُقَابِلَاتِهَا وَنَقَايِضِهَا، وَمِنْ جِهَةٍ أَنَّ التَّعْرِيفَ بِالْحَقِيقَةِ لَمَّا اتَّسَعَهُ نُورُ الْوُجُودِ. وَإِمَّا لِأَنَّ الْمَعْرُوفَ إِنَّمَا هُوَ مَفْهُومُ الْعَدَمِ، وَهُوَ مِنَ الْوُجُودَاتِ أَوْ الْمَوْجُودَاتِ الذَّهْنِيَّةِ. وَإِمَّا لِأَنَّ الْمُبْحُوثَ عَنْهُ فِي الْفَلَسَفَةِ الْأَوَّلَى الْوُجُودَ، وَأَمَّا الْعَدَمُ وَالْمَعْدُومُ، فَالْحَبِثُ عَنْهُ بِالْعَرَضِ: إِنَّمَا مِنْ جِهَةٍ أَوَّلِهِ إِلَى الْبَحْثِ عَنِ الْوُجُودِ، أَوْ مِنْ جِهَةٍ نَفْعِهِ فِي الْبَحْثِ عَنْهُ، فَلَا نَظَرَ لِلْفَلَسُوفِ إِلَى الْعَدَمِ بِالْأَصَالَةِ، حَتَّى يَحْتَاجَ إِلَى بَيَانِ

جميع ما أدّى إليه نظر الفاعلة العامة من المسمّين بالمتكلّمين في هذا الباب وأمثاله.

وفي التعبير بالثابت العين، دون ثبوت العين إيماء إلى بساطة مفهوم المشتق، واتحاد الموجود مع الوجود حقيقةً وذاتاً. وأنه ثبوت و ثابت بذاته، كما أنه وجود وموجود بذاته، لامن حيث اتصافه بأمر آخر واحتياجه إلى حيثيّة تقييدية زائدة، كالمهيّة. فكانّ المعبر به^١ ممن استشمّ رائحة التحقيق ووصل إلى ما بلغ إليه نظر الفهلويّين من الحكماء الشّاخين في أمر الوجود.

إن قلت: بناء على جعل تقيض هذه التعاريف تعريفاً للعدم، يصير تعريف العدم مالا يمكن أن يخبر عنه، مع أنّ هذا الحكم إخبار عن العدم بعدم الإخبار، وهل هذا إلّا التهافت؟

قلت: هذه و أمثالها من الشّبّه نظير شبهة المجهول المطلق، وقد ذبّت: باختلاف الحمل، وأنه مجهول مطلقاً بالحمل الأوّل الذّاتي، ومعلوم بوجه ما بالحمل الشّايع الصّناعي، ومن شرائط التناقض اتّحاد الحمل. وفي المقام ما هو عدم بالحمل الأوّل ممتنع الخبر عنه، ولما كان هو بالحمل الشّايع من المفاهيم الموجودة في الذّهن؛ أخبر عنه بامتناع الخبر. فالمراد أنّ الموجود ممكن الخبر عنه من جميع الجهات و بأيّ حمل كان، بخلاف العدم، فأنه ممتنع الخبر عنه من حيث أنه عدم و نفى صرف، وإن أمكن الخبر عنه من جهة أنه مفهوم من المفاهيم، واتّسعه نور الوجود.

ويمكن أن يكون التعبير بالثابت العين للإشارة إلى أنّ الوجود ليس

بقابل لتقيضه ومقابله أصلاً، بخلاف المهيّة، فإنها قابلة للاتّصاف بالعدم، و إذا اتّصفت به لا يبقى عينها وذاتها أصلاً. أو للإشارة إلى أن اتّصاف الوجود بالتغيّر والتبدل والتجدّد والحركة، عند غاية نزوله وانبساط نوره، ليس من جهة ذاته وحقيقته، بل من جهة تشابهه بالعدم واتّحاده مع المهيّات وانصباغه بصبغ زجاجات القوابل الامكانيّة، فهو، من حيث أنّه وجود نالبت العين والذات، لا تبديل لكلماته أصلاً.

أو إشارة إلى ما أدّى إليه ذوق الموحدّين، من أنّ الوجود والوجود الحقيقيّ منحصر في الواجب، تعالى، والباقي أفياء أسماؤه وصفاته وأشعة لمعات^١ ذاته وعكوس سبحات وجهه، ويعبر عنه بـ«نمود» الوجود. في «الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُهُ»^٢ وثابت بذاته وحقيقته في جميع المجالى والحضرات، منزّه عن التغيّر والتبدل والاتّصاف بصفات الأكوان والمحدثات، بخلاف الحقائق الإمكانية والمهيّات الجوازية، فإنها متجدّدة أناً فأناً بمقتضى: «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ»^٣ وكلّ يوم بل أن هو في شأن من الشؤون، التي تبديها ولا تبديها. أو إشارة إلى أنّه ثابت الذات، متبدّلة الشئون: «أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا

^١ - بالصل: «لمعاته».

^٢ . الزخرف (٤٣)، ٨٤: «وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وهو الحكيم العليم».

^٣ - ق (٥٠)، ١٥.

فِي السَّمَاءِ^۱ وبالجمله: إرادة كثير من معان العين مناسب للمقام، على ما سنشير إليه في مستأنف الكلام.

والمراد من الامكان في التعريف المذكور، على ما ذهب إليه كثير من المتكلمين، الامكان الخاص كما هو المستفاد من تقريرهم في بيان الدور، فان وجود الخبر وعدمه بالنسبة إليه على السواء . ولكن يمكن أن يكون المراد به الإمكان العام، الذي يجتمع مع الوجوب والامتناع الخاص. فأن الوجود، باعتبار غيب هويته الوجوبية الالهية، ممالا خبر له أصلاً، إذا لاسم له و لارسم حتى يمكن أن يخبر عنه. وباعتبار مرتبته الواحدية والالهية وربوبية واجب الخبر عنه «وَأِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» ويمكن أن يراد بالإمكان ما يعم الجهات الثلاث، إذ باعتبار مراتبه التازلة ودرجاة السافة ممكن الخبر عنه بالامكان الخاص، لانه يمكن أن يخبر عنه بأنه شيء وموجود و ثابت ونحو ذلك.

فإن قلت: الخبر بالنسبة إلى المراتب السافة واجب لاممكن، إذكل موجود مخبر عنه بأنه موجود وشئ. قلت: كون الشئ في حد ذاته قابلاً لان يخبر عنه، وله شأنية الخبر عنه غير ملازم لفعلية الخبر ووجوبه. وبعبارة أخرى: شأنية الخبر ثابتة له بالوجوب، إلا أن نفس الخبر ثابت له بالامكان الخاص؛ فتأمل!

۱. الاسراء (۱۷)، ۴۴.

فإن قلت: العدم أيضاً ممكن أن يخبر عنه باعتبار مفهومه، بل مطلقاً، ولو بأنه ممتنع ونحو ذلك. قلت: قد مرّ أنّ إمكان الخبر بالنسبة إليه ليس من حيث أنه عدم، بل من جهة مفهومه الذّهنيّ ومشموليّته لنور الوجود في موطن التّصور. بالجملة يجب أن يتذكّر ما اسلفناه في ذلك: من اختلاف نحوى الحمل وغيره، حتّى تدفع الشّبهة بحذافيرها.

فإن قلت: ماذكر من التعاريف إن كان لحقيقة الوجود في قبال المفهوم، يمكن أن يكون المراد من الثّابت العين ما أفدته من المعاني، ولكن لو كان لمفهوم الوجود، كما يرشد إليه قوله: «مفهومه من أعرف الاشياء» الخ، لم يكن ما أفدته مناسباً للمقام، كما لا يخفى. وأيضاً، مفهوم العدم مشارك مع مفهوم الوجود في إمكان الخبر، فلا يخرج من التعريف مفهوم العدم بل يدخل فيه، مع أنّ المقصود إخراج عنه. وأيضاً، لا يستقيم تعريف العدم بأنّه ما لا يمكن الاخبار عنه.

قلت: التعاريف المذكورة في المقام، بناءً على كونها لفظيّة، لا ضرر في أن تجعل لحقيقة الوجود أول مفهومه وعنوانه، إلّا أنه يكون على بعض التّوجيهات من حيث فنائه في المعنون وحكايته عنه أوسراية حكمه إليه، لامن حيث ذاته. والفرق بينه وبين العدم من جهة أنّ مفهوم الوجود ممكن الخبر من جهة نفسه ومن جهة معنونه، وهذا بخلاف مفهوم العدم، إذ لا يمكن أن يخبر عن معنونه من حيث هو أصلاً.

قوله: «أى مطلب ما الشّارحة» الخ: ١/٤

أقول: أى الشارحة اللفظية، وكلامه، قدّه، فى الحاشية، وإن كان يوهّم اتحاد مطلب الما اللفظية مع الاسمية، إلاّ أنّ مراده، قدّه، ما ذكرناه، لانه قدّه، أجلّ شأنًا من أن يخفى عليه الفرق بين الما اللفظية والاسمية. ويكون نظره، قدّه إلى الموارد التى يتحد فيها المطلبان، مثل مالو كان اللفظ فى عرف اللّغة او الاصطلاح موضوعاً لما هو ماهية الشئ وحقيقته واقعاً. فانه فى مثله، قبل العلم بوجود ذلك الأمر، لا يكون إلاّ مطلب واحد. وهو مطلب الما اللفظية، إذ هو يعينه مطلب الاسمية. ولما كان المقام من هذا القبيل، لم يفرق، قدّه بينهما فى المقام. لأنّ الفرق بين الأمرين، فيما لو كان الموضوع له اللّغوى غير ماهية الشئ وحقيقته، لا يمكن أن يخفى على ذى مسكة. فإنه لو عرّف بما يرادفه لغةً كان التعريف لفظياً وإن عرف بمجنسه وفصله قبل التصديق بوجوده؛ كان التعريف اسمياً ويصير بعينه بعد اثبات الوجود حقيقياً، وهذا بخلاف الاول فإنه لا يمكن أن يصير حقيقياً أصلاً.

قوله: «لأنّه مبدء أول لكلّ شرح» الخ ۴/۴.

وذلك، لأنّ كلّ ما هو شارح لشيء يجب أن يكون موجوداً، ولو فى الازدهان حتّى يمكن أن يصير شارحاً له، إذ المعدوم مطلقاً ليس بشئ ولا خبر عنه ولا صورة له، من حيث أنّه معدوم مطلق حتّى يمكن أن يشرح شيئاً آخر. فكلّ شرح إنّما يحصل بالوجود، فهو المبدء الاول لكلّ شرح. وهذا بخلاف غيره، لأنّ غيره إمّا لعدم المحض او المهية. والعدم كما عرفت، ليس بشئ، حتّى يمكن أن يصير شارحاً لشيء. والمهية مع أنّها وجود خاصّ ذهنى، لو لم تكن موجودةً أصلاً تكون

كالعدم المحض في عدم إمكان الشارحيّة. فكلّ شرح إنّما يحتصل بالوجود، فهو السبب الأوّل لكلّ شرح. فلا يمكن أن يشرح، لأنّ شرحه إنّما بنفسه، فيلزم توقف الشئ على نفسه، وإنّما بغيره، وقد عرفت أنّ غيره، من حيث أنّه غيره لا يمكن أن يصير شارحاً له، بل هو أن صار شارحاً لشئ أو مشروحاً، فإنّما يصير كذلك بالوجود، فلو صار الوجود مشروحاً به لزم الدّور؛ ولا يمكن دفع الدّور بتعدد الجهة. اذ كلّ جهة تفرض شارحة للوجود، يجب أن تكون من جهة شارحيّتها موجودة، وإلاّ لم تصلح للشارحيّة. فلا يمكن فرض جهة للشارحيّة، لا تتوقف من تلك الجهة على الوجود، حتّى يدفع الدّور بتعدد الجهة. وأيضاً، لو فرضنا للوجود شارحاً، فيكون مقدّماً عليه، فلا يكون الوجود مبدء أولّ لكلّ شئ، بل ما هو شرح له يكون هو المبدء الأوّل.

فإن قلت: لما تقرر في محله، أنّ للوجود أفراداً متخالفة أو مراتب متعددة، فلا محذور في أن يصير الشارح لفرد من الوجود موجوداً بوجود آخر، لا يحتاج في أن يُشرح بما هو شرح له، وهو أيضاً ينشرح بفرد آخر وهكذا، ولا ينتهي إلى فرد لا يحتاج إلى شرح. ولو كان هذاتسلسلاً، لكان تسلسلاً في العلل الاعدايّة، وقد تقرر في محله عدم امتناع التّسلسل فيها.

قلت: أولاً: الكلام ليس في مراتب الوجود و أفراده، بل في نفس الوجود وحقيقته، من حيث هي هي، أو في المفهوم، من حيث حكايته عن الحقيقة على

مذاق التحقيق. ولا شك أنها لو احتاجت إلى شرح، لكان شارحها غير نفسها وغير فرد أفرادها، أو غير مرتبة من مراتبها، وإلا لزم تقدّم الشئ على نفسه، من جهة تقدّمها على فردها ومرتبتها.

وقد عرفت أن غيرها لا يمكن أن يصير شارحاً لها. لأنّ شارح الشئ يجب أن لا يكون مبانئاً له، وغير الوجود غير ملائم ولا مسانخ له، فلا يمكن أن يصير شارحاً له: فلو كان غيره شارحاً له، فمع أنه مستلزم للدور وغيره من المحذورات، يلزم انشراح الشئ بنقيضه، أو ما هو في قوة نقيضه، وهذا محال ممتنع.

وثانياً لو كان فرد من الوجود محتاجاً إلى الشرح، من حيث أنه وجود، لاحتاج كلّ وجود إليه. وحينئذ فلو صار فرد منه شارحاً لفرد آخر، فإما أن يكون شارحاً له، من حيث أنه موجود، فيلزم الترجيح بالامرجح، لأنّ نسبة طبيعة الوجود إلى أفرادها و مراتبها واحدة، بل يلزم شارحيّة الشئ لنفسه. وإما أن يكون شارحاً له، من حيث أنه موجود مقيد ومتعين، فيلزم انشراح الشئ بنقيضه أو ما هو في قوة نقيضه. لأنّ التّعين إنما يحصل بغير الوجود، لأنّ صرف الموجود لا يثنى ولا يتكرّر، وكلّ تعين مبانئ للتعين الآخر بالذات. وأيضاً الفرد الشارح إما أن لا يحتاج إلى الشرح من حيث أنه موجود فيكون الموجود، من حيث هو، غير محتاج إلى الشرح. وإما أن يحتاج إليه من حيث هو كذلك، فيحتاج إلى شارح آخر فلو انتهى إلى موجود، لا يحتاج إلى الشرح من حيث هو موجود، فنبت المطلوب، ولولم ينته إليه يلزم التسلسل.

وقولك هذا تسلسل في العلل الإعدادية، من جهة أنّ الافكار معدّات
للتّناج، مختلقٌ باطل. لأنّ الكلام في العلل القواميّة أو الشّارحة، وهى يجب أن تكون
متصوّرة حاصلة معاً في الذّهن، وعند لاتناهيها يلزم التسلسل الممتنع، مع امتناع
إحاطة النّفس بالامور الغير المتناهية دفعةً، ولو لم يلزم الاحاطة الدّفعيّة والاجتماع
في الوجود، فالاحاطة التّدرجيّة أيضاً غير حاصلة هيّنا، نظراً إلى حدوث النّفس
التّاطقة المبرهن عليه في محلّه؛ فتأمّل!

فان قلت ما المراد من الوجود الذى لا شرح له؟ فان كان المراد منه
مفهوم الوجود، فلانسلم أنّه مبده أوّل لكلّ شرح. لأنّ المبدء الأوّل لكلّ في شرح
في باب التّصوّرات ما يكون منتهى كلّ حدّ أو رسم وشرح. ومثل هذا الشئ يجب
أن يكون جنس الاجناس أو فصل الفصول أو التّلازم القريب للفصل، كالحسّاس،
والمتحرّك بالارادة للنّفس الحيوانيّة، لواحد منهما، ومفهوم الوجود لاشكّ أنّه ليس
كذلك باتفاق جميع الحكماء؛

مع أنّه بالمعنى المصدري من الأمور الاعتبارية التّى لا يمكن أن تصير جنساً
أوفصلاً لشئ أصلاً، بل هو زائد في الجميع عند الجميع. وإن كان المراد منه حقيقة
الوجود، فهى ممّا لا يمكن حصولها في الذّهن، فضلاً عن أن تكون مبده أوّل لكلّ

^۱ - اشاره است به اینکه بنابر قدم نفس ممکن است گفته شود: نفس در زمان غیر متناهی آنرا
دریافته، یا بنابر حدوث نفس هم بگوئیم: نفس در اثر کمال تمام مقومات را در عقل فصال رؤیت
کند، و در آنجا هم چون بوجود جمعی بتبع وجود عقل فعال موجودند. پس احاطه بر امور غیر
متناهی و تسلسل لازم نمی آید؛ اللهم مگر بر عقیده آنانکه مدرکات آنرا تفصیلی میداند. م. منه.

شرح ذهنی و تعریف حقیقیّ اواسمی.

قلت: يمكن إرادة الأمرين جميعاً أما الأول فلأنّ مفهوم الوجود مساوق مع مفهوم الشئ، والذى والأمر، ونحوها. ما من تعريف ذهنى إلا أخذ فى معرفه أنه شئ، وأو موجود، أو أمر كذا. لانه أعمّ المفهومات التصوريّة، ولو لم يكن بعنوان أنه جنس، أو فصل لشئ منها، بل من جهة أنه من لوازم كلّ شئ، وبما لا بدّ من تصوّره فى كلّ تصوّر.

فان قلت: فيلزم على ما ذكرت انقلاب جميع الحدود إلى الرّسم، لتركبها من الخارج والداخل، والمركّب من الخارج و الداخل خارج. وايضاً لازم الشئ غير داخل فى مقوماته فى تصوّره، وإلاّ لزم أن لا يكون لازماً بل مقوماً له، مع أن لكلّ شئ لازماً من اللّوازم، فلو كان داخلاً فى تصوّره مع مقوماته لزم ما قلناه، ولولم يكن داخلاً معها فيه لم يلزم احتياجه فى تصوّره إليه مطلقاً.

قلنا: أولاً: إنّما يلزم ما دّعيّت من الانقلاب، لو كان المفهوم العامّ مأخوذاً فى الحدود مكان الجنس أو الفصل. أمّا لو كان من المقارنات التصورية مع أحدهما، فلا يلزم ذلك، لأنّ التعريف فى الحقيقة، حينئذ بالجنس والفصل. وثانياً: كلامنا فى التعاريف والحدود المنطقيّة، وهى ليست بحدود حقيقة، ولذا قيل أن حقائق الاشياء مجهولة لنا، لمكان مجهوليّة فصولها الحقيقيّة. وقد تفرّر فى محلّه: أن أكثر ما عدّ من الحدود فى فنّ الميزان، فهى من الرّسوم فى الحقيقة، وأنّ العرض العامّ لوقيد بالخاصّة لجاز أخذه فى التعريف الرسمى. مع أنّ جنس الأجناس هو مجموع المفهوم

العامّ مع القيود المأخوذة فيه، مثل أن الجوهر معبر عندهم: بالهيئة التي شأن وجودها في الخارج أن لا يكون في الموضوع، مع أن مفهوم الهيئة، كالجودو الشئيّة، خارج عن ذوات الاشياء فإذا كان مفهوم الشئ والوجود وما يساوقهما مأخوذاً في كلّ شرح، فيكون هو المبدء الأول لكلّ شرح.

ويمكن أو يكون المراد منه الثاني، أعني حقيقة الوجود، وأن يكون المراد بكونها مبدء كلّ شرح: إمّا باعتبار أن عنوانها وحكايتها، التي هي بوجه عينها، مبدء كلّ شرح في الذهن بالوجه الذي عرفت، وكذا هي^١ أيضاً مبدء كلّ شرح وظهور واطهار في الخارج، من جهة أنها الظاهرة بذاتها والمظهرة لغيرها. وإمّا باعتبار أن الوجود الذهني، الذي هو بوجه وجود خارجي، وهو من مراتبها، مبدء كلّ شرح ذهني، والوجود الخارجيّ الذي هو مرتبة أخرى منها مبدء كلّ ظهور خارجي. وإمّا أن يكون المراد أن الوجود، أي حقيقة، لما كان مبدء كلّ ظهور في الخارج، يجب أن يكون عنوانه وحكايته مبدء كلّ شرح في الذهن، من جهة أن الظاهر عنان الباطن، والجماز قنطرة الحقيقة؛ فهي أظهر الظواهر الوجوديّة وحكايتها أوّل الأوائل التّصوريّة. أو المراد أنها لما كانت مبدء كلّ ظهور، فيجب أن تكون ظاهرة بذاتها في كلّ موطن وإن كان ظهورها في الذهن من جهة حكايتها وعنوانها، فيصير هذا الكلام من الشيخ دليلاً على ذهابه إلى أصالة الوجود.

هذا لو أريد بحقيقة في قبال المفوم، التي مرتبة منها، عند الفهلويين واجبة

ومرتبة منها مكم. فإنه لا شك أن كل ما في الخارج والذهن، بل نفس الخارج والذهن، من مراتبها وظهوراتها، وكل شرح ينتهي إليها. ولو أريد بها حقيقة الوجود في مقابل الظل، فكونها مبدء كل شرح أيضا، ظاهر لأن كل تحقق وشرح إنما يتحقق ويتحصل بالانتساب إليها وبالإضافة الإشرافية التورية المتحققه بينهما، فهي الظاهرة في الذهن والخارج بكل شرح. وكل شرح من مراتب ظهوراتها وشرحها، فإن الحثيات التعليلية والتقييدية لكل شرح وإظهار تكون منها وبها؛ فتدبر!

فان قلت: لم قيد المبدء بالأول، مع أنه لو لم يقيد به وقيل وهو مبدء كل شرح، أفاد ما هو المطلوب من إثبات عدم احتياج إلى شرح، لأنه على ذاك التقدير لم يكن مبدء لذلك الشرح، مع جعله مبدء لكل شرح.

قلت: لو قيل هو مبدء لكل شرح، لعمّ ما لو كان مبدء أولاً له، أو مبدء بعد المبدء الأول. وعلى الثاني يصير مبدء لكل شرح بعد المبدء الأول، وإن لم يكن مبدء لشرح المبدء الأول الذي هو شرح له مثلاً، أو هو في عرضه. فيصير قيد المبدئية الثانية قرينة على أن المراد هو المبدء لكل شرح بعد المبدء الأول، أو لكل شرح غير المبدء الأول الذي هو شارح له. مع أنه يمكن أن يكون زيادة هذا قيد لبيان ماهو الواقع، لالدخلة في إثبات ما هو المطلوب. أو يكون فائدة الزيادة أن يصير ما فرعه عليه، بقوله «فلا شرح له»، ظاهراً، غير محتاج إلى البيان؛ فتدبر!

قوله: «بل صورته» الخ ٤/٤.

للصورة معان: منها ما به الشئ بالفعل، ومنها به يظهر، ومنها الصورة العلمية، ومنها التّقسّم والعكس القائم بالمرآة او المنتقش في الجدار ونحوه. والمراد بهاهنا هو المفهوم الذهني والصورة العلمية، او ما به يظهر، بناءً على أن يكون المراد من الوجود حقيقته العينية، فيكون المفهوم صورته. وجعلها بمعنى ما به الشئ بالعرف، وإن كان ممكناً بأن يراد ما به الشئ بالفعل ذهنياً، أى يحتصل به فعليته الذهنية وظهوره الذهني، وكذا الرسم والتّقسّم! وكلّ هيئة وعرض، نظراً إلى أنّ المفهوم الذهنيّ عكس الوجود الخارجيّ وحكاية عنه عند من اكتحل بصيرته بنور العرفان، وإلى أنّ الصورة العلمية مطلقاً من مقولة الكيف عند كثير منهم وهي عرض قائم بالنفس - إلاّ أنّ الأنسب بالمقام هو المعنى الذي ذكرناه.

وقوله: «تقوم بالنفس» يعمّ القيام الصدوري. فائدة ذكر هذه الجملة أنّ كون الوجود مبدء لكلّ شرح، وكونه لا شرح له غير ملازم لحصول صورته في النفس من غيره توسطاً، لاحتمال ان لا تحصل أصلاً. ونفى هذا الاحتمال لا يمكن إلاّ بآبائات أنّ لنا معلومات حاصلة في النفس منسوحة، حتى يشب، بضميمة أنّ الوجود مبدء كلّ شرح، أنّ صورته حاصلة ايضاً. لما كان حصول ذلك مماقتض به الضرورة الوجدان، لم يحتج في بيانه الى تجشم دليل وبرهان. فلذلك صرح بقيام صورته في النفس لدفع هذا الاحتمال، واكتفى به عن ذكر دليل و ترتيب قياس وإقامة برهان.

ويمكن ان يكون ذكره على سبيل التكرار، لمجرد الايضاح ولبیان بدايته وكيفية حصوله في النفس؛ هذا المراد بالوجود^۱ فإنه على ذاك التقدير يكون المراد بالصورة ما ذكرناه، أي مفهومه الذهنيّ وصورته العلمية. ولكن المراد به^۲ مفهومه، احتمال أن يراد بها^۳ مذكرناه أيضاً؛ بارادة الصورة العلمية، لا المفهوم إذ ليس للمفهوم مفهوم. ويمكن ان يراد على كلا التقديرين ما به يظهر، إذ صورة الشئ ما به يظهر في الذهن أو في الخارج، فيكون المعنى، بل ما به يظهر، إذ صورة الشئ ما به يظهر في الذهن أو في الخارج، فيكون المعنى، بل ما به يظهر، إذ صورة الشئ ما به يظهر، هو في الذهن يقوم في النفس الخ.

وكذا يمكن على التقدير الأول، أي على ان يكون المراد حقيقته، إرادة ما به الشئ بالفعل من الصورة. وكذا إرادة بعض المعاني ممكنة، مع تكلف بأن يراد ما تكون به الحقيقة ظاهرة بالعقل في الذهن، أي: مفهومه الذي هو بمنزلة نقشه ورقشه ورسمه في الذهن، بان يشبه المفهوم الذهني بالعكس، سيما بناءً على مذاق القائلين بأصالة الوجود واعتبارية المهية.

وبالجملة: يمكن أن يكون مراده، قدّة، من هذا الكلام إثبات غناء الوجود، من حيث مفهومه وحقيقته، عن التعريف الحقيقي. أمّا مفهومه، فلما تبين من كلامه

۱ - الانسب: «هذا اذا كان المراد بالوجود حقيقته لمينية».

۲ - ای: «بالوجود».

۳ - ای: «بالصورة».

هذا من اثم الأشياء ؛ وهذا مما يعلم من قوله: «لأنه مبدء كل شرح» الخ. وأما حقيقته، فلما ظهر من قوله: «بل صورته تقوم في النفس» الخ. فيكون قوله: «لأنه» إلى قول: «فلاشرح له»، لبيان الجملة الأولى، وقوله: «بل صورته» الخ. لبيان الجملة الثانية. اذ ظهر منه أنه بسيط، لاجزاء له ذهنياً وخارجاً اصلاً. لأنه لو كان له أجزاء، لكان صورته تقوم في النفس بتوسط أجزائه، لامن غير توسط شيء. إلا أنه لما كان بساطته مبيّنة في مقامه، أشار إليها في هذاالمقام إجمالاً ولم يذكرها، تفصيلاً؛ فتدبر!

وقوله: «في النفس» من باب المثال، فان صورة الوجود قائمة في جمع المجالي الادراكية الكلية من غير توسط، إلا أن النفس لما كانت أقرب الأشياء إلينا بعدالمبدء فلذلك خصّها بالذكر.

قوله: «حيث أن الوجود» الخ ٤/٦.

لما كانت الأجزاء الهدية منحصرة عند أرباب التحقيق بالجنس والفصل، وكان وجود الأجزاء الخارجيّة ملازماً لإثبتها من جهة كونها مأخذاً لها، فسترالبساطة بنفى الجنس والفصل. وانما جعلوا الأجزاء الهدية منحصر فيها سيمًا في الوجود، لوكان يفرض المحال له أجزاء، لأن وجود الجنس الذي هو ما به الاشتراك الذاتي لايمكن بدون الفصل، فكلّ ماله جنس فله فصل، ووجودالفصل بناء على نفى الفصل الوجوديّ مستلزم لوجودالجنس، فكلّ ما له فصل فله

جنس أيضاً . وأتأبناء على تحققه^۱ و ثبوته، فوجوده وإن لکن یکن ملازماً لاثبات الجنس، لجواز تركب المهية من أمرين متساويين، إلا أنه ملازم مع التركيب الذي هو منفي في الوجود، كما لا يخفى. وأما الأجزاء المقدارية وحصولها بالفعل للشيء فرع التجزية وهي فرع المادة؛ فتدبر!

والمراد بالبساطة: إما البساطة المطلقة ونفي مطلق التركيب، حتى من المهية والوجود؛ بجعل الجنس والفصل بمعنى ما به الاشتراك المهم، وما به الامتياز المعين، حتى يشمل مثل الوجود والمهية. وإما بعدم احتياجه إلى البيان، من جهة كونه مفروغاً عنه، اذ الوجود سنخ غير سنخ المهية، فلا يمكن تركبه من المهية ونفسه . وإنما قدم الفصل، للإشارة الى تقدمه على الجنس طبعاً؛ فتدبر!

قوله، قده: «لأن الرسم» الخ ۷/۴.

أى الرسم الاصطلاحي، وإلا فالمعول رسم ناقص للعلّة بوجه، والعلّة بوجه، والعلّة حد تام وجودي، كما في العلّة الایجابیة، او رسم تام وجودي، كما في الوسائط الوجودية بالنسبيته إلى مادونها.

فإن قلت: فنفي الجنس والفصل غير ملازم لفني الحد، لإمكان التحديد بالفاعل والغاية، سيما في البسائط، لأن ما هو ولم هو في البسائط واحد، سيما في الوجود؛ فإن فيه ما هو ولم هو وهل هو واحد؛ ومن هنا قيل ذوات الأسباب لاتعرف إلا بأسبابها.

قلت: الكلام في نفى الأجزاء الحديثة الذهنية، وإلا فلا شبهة في أن الوجودات المعلولة تحد بعلمها الوجودية. ويكفي في نفيا^١ إثبات البساطة بنفى الجنس والفصل. وإن كان المراد بنفى مطلق الأجزاء ومطلق الحد، فيكفي فيه ما ذكره قد، أيضاً. لأن العلة الفاعلية والغائية بمنزلة الفصل، بل هما الفصل الحقيقي عند التحقيق: من أن الحد والبرهان متشاركان في حدودهما وهما متحدان في البسائط، كما بينه المصنف، قد، في المنطق بقوله: «وفي وجودي اتحد المطالب». وكذا المراد بالرسم الرسم الاصطلاحي لا بالمعنى الأعم حتى يشمل الرسوم الوجودية، إذ لا ضير في اثباتها للوجود ومراتبه، فتدبر!

قوله: «ألتى مقسمها» الخ ٧/٤.

لأن مقسمها المقول في جواب ماهو، وهو^٢ والمهية والكلية الطبيعية بمعنى واحد ذاتاً، وإن اختلفتا اعتباراً.

فان قلت: مقس الجنس والتنوع هو ما ذكرت، أما مقسم الفصل العرض العام والخاص أي شئ هو في ذاته، أوفى عرضه العام والخاص؟

قلت: المراد بشيئية المهية شيئية الكلّيات الطبيعية، ألتى كلّها من أقسام المفاهيم المبهمة والكلية المفهومي. فان مقسم الكلّيات الخمس المقول في الجواب بمعنى المحمول، ولا شك أن المحمولية من لوازم الماهيات الكلية المبهمة، دون الجزئيات

^١ - أي: «نفى الأجزاء».

^٢ - أي: «المقول في جواب ماهو».

المشخصة. لأنَّ كلَّ تشخص آب عن الحمل الَّذي حقيقته الاتحاد مع تشخص آخر، من جهة إباء كلِّ فعلية عن الأخرى. وما يرى من حمل الجزئي، ظاهراً في قولهم: «هذا زيد»، مأوًى الى إرادة «المسمًى بزيد» عند ارباب التحقيق، فيصر من قبيل حمل الكلّ على الجزئي، إذ ليس في المقام شخصان، حمل أحد هما على الآخر، كما لا يخفى.

وهذا الكلام منه، قدّه، الى قوله: «ولأنَّ المعرف» الخ يمكن أن يجعل دليلاً على عدم إمكان أن يعرف حقيقة الوجود ومفهومه ايضاً بالتعريف الحقيقي: حيث أنَّ مفهوم الوجود ايضاً بسيط، من جهة مطابقة الحكاية مع المحكى وسراية حكم العنوان الى العنوان، ومن جهة أنّه لأعمّ منه حتّى يتركّب منه^۱ ومن غيره، وإلا لزوم وجود الكلّ بدو أجزائه. وكلّ ما يفرض مساوياً له في العموم يكون مساوياً له، فلا يمكن أن يصير جزء له. ولمكان أعميته من كلّ شيء، لا رسم له ايضاً، لأنَّ الرّسم يميّز الشئ عمّا عداده، وكلّ ما يفرض مغائراً له مصداق له، لأنّه إمّا موجود في الخارج أو في الذّهن حتّى الاعتباريات والمفاهيم العدمية. والشئ العام المطلق، بإطلاقه وعمومه، ممتاز عن المقيدات والخواصّ. من دون حاجته الى يميّز رسمي أصلاً. هذا! لكن ذاك الدليل الَّذي ذكره المصنف، قدّه بإفادة بساطة حقيقة الوجود الصّق وأليق، لأنَّ شيئية مفهوم الوجود ليست من غير سنخ شيئية الماهية بوجه.

وَأَمَّا التَّعْرِيفُ بِالْمَثَلِ وَالْمِشَابِهَةِ، فَهُوَ أَيْضاً مَنْفَى عَنْ حَقِيقَةِ الْوُجُودِ، بَلْ عَنْ مَفْهُومٍ. إِذْ لَيْسَ لَهُ مَهِيَّةٌ نَوْعِيَّةٌ، حَتَّى يَتَصَوَّرَ لَهُ مَثَلٌ، يَنْدَرِجُ مَعَهُ فِيهَا، وَلَا يَشَابِهُهُ شَيْءٌ، حَتَّى يَجْعَلَ مَعْرِفَةً لَهُ، بَلْ «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^١، وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ. وَلَئِنْ دَخَلَ بَوَاجِهُ فِي الْمَاهُوِّ، وَقَدِ عَرَفَتْ أَنَّهَا لَيْسَتْ مِنْ سِنَخِ الْمَهِيَّةِ. فَقَوْلُهُ: «وَالْوُجُوهُ وَعَوَارِضُهَا» الْخ، دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ مَرَادَهُ نَفْيَ التَّعْرِيفِ الْحَقِيقِيِّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى حَقِيقَةِ الْوُجُودِ؛ فَتَدَبَّرْ!

قوله، قدّه: «وَلَا نَ الْمَعْرِفَ» الخ: ٤/٩.

أى: يجب أن يكون أظهر وأجلى من المَعْرِفِ في المعرفة، بالنسبة إلى السائل. وإلاّ لزم إمّا التّعريف أو الترجيح بلامرّجّح، بل عدم إمكان التّعريف لأنّ المساوى مع الشئ في المعرفة معلوم من الجهة الّتي يكون ذلك الشئ معلوماً بها، ومجهول من الجهة الّتي هو مجهول بها، فلا يمكن تعريفه به اصلاً.

وهذا الدليل يختصّ بمفهوم الوجود، لو كان المراد بالأظهرية، الأظهرية عند الذهن وفي العلم المحصول. لأنّ حقيقته^٢ غير حاصلة في الذهن أصلاً، إلاّ من جهة حكايتها و عنوانها الّذى هو مفهوم الوجود و مساوقاته؛ اللهم، إلاّ ان يراد الأظهرية، من جهة اظهرية حكايتها من كلّ شئ، فيمكن أن يجعل دليلاً على نفى المَعْرِفِ عن الحقيقة، بتقريب ان يقال: لو فرض لحقيقة الوجود مَعْرِفَ ذهنيّ، لوجب

^١ - الشورى (٢٢)، ١١.

^٢ - أى: «حقيقة الوجود».

ان يكون بما هو أظهر من حكايتها و عنوانها في الذهن. مع انه لا اظهر من حكايتها ذهنًا، بل يمكن ان يحصل بغير حكايتها وعناوينها، لان غير عنوانها لا يمكن أن يصير مبيّنًا و مُظهِرًا لها في الازهان، حتّى يمكن أن تعرف به. ولو جعل دليلاً على نفى المعرف عن المفهوم، لكان اطبق على المدعى و لا يحتاج إلى ذاك التقريب.

ولكن ير عليه انّ هذا مصادرة على المطلوب الأول: حيث أن الثاني لبداية المفهوم لا يسلم هذه القضية. والجواب عنه: أن المصنّف، حيث اختار أن الحكم ببداية الوجود بديهى أيضاً، يدعى أن هذه القضية بديهية وجدانية، لا خفاء فيها أصلاً، و أنّ من أنكرها يكون منكراً لها باللسان، وقبله مطمئن بالايان. ويمكن ان يجعل هذا الكلام دليلاً على نفى المعرف عن مفهوم الوجود ذهنًا، وعن حقيقته ذهنًا و خارجاً: أمّا ذهنًا، فبالتقريب الذى ذكرناه، و من جهة أن الوجود الذهنى والظهور الادراكى من مراتب تلك الحقيقة، فهو في الظهور متأخر عنها، فكيف يمكن ان يكون مظهرًا لها؟ وأمّا خارجاً، فلأنّ ظهور كلّ شئ بها خارجاً وهى أظهر من كلّ ظاهر فيه، فكيف يتصور احتياجها في الظهور إلى شئ غيرها؟ وبالجمله، لادليل عليها مطلقاً، لانّ كلّ دليل يجب ان يكون أظهر من المدلول، ولا أظهر من الوجود، حيث أنه الحقيقة التى بها ينال كلّ ذى حقيقة حقيقته، فهو اظهر من كلّ شئ في العلم الحصى من جهة مفهومه، و في العلم الحضورى من جهة حقيقته. وهذا دليل على أصالته في التقر والمنشائية للآثار.

قوله، قدّه: «مفهومه» الخ ١٠/٤.

أى من أعرف الأشياء فى العلم المحصولى الارتسامى. وهذا دليل على أن مراده من الوجود، فى قوله: «ولا اظهر من الوجود» الخ، مفهوم الوجود، ومن «الظهور» الظهور فى الذهن.

قوله: «وكنهه» الخ ١١/٤.

إعلم: أن الوجود يطلق و يراد به: مفهومه وحكايته الذهنى أى، ما يفهم من لفظه و يحصل منه فى النفس عند إطلاقه، وهو الوجودية المصدرية. وهو امر اعتبارى عند الجميع، بمعنى أنه ليس فى الخارج شئ يصدق عليه الوجودية، بل فيه شئ ينتزع منه العقل الوجودية. وعند أكثر القائلين باعتبارية الوجود أمر الوجود منحصر فيها، ولكن له فرد ذهنى، يلاحظ العقل انضمامه إلى المهيّة فى صدق الوجودية عليها، و ليس له الخارج فرد أصلاً، و منشأ انتزاع هذا المفهوم أيضاً هو المهيّة الممكنة الخارجيّة المنتسبة إلى الجاعل: بناءً على نفى المهيّة عن الحقّ، تعالى، أو مطلق المهيّة العينية التى تكون منشأه لآثار، إمّا بذاتها كما هيّة الحقّ، تعالى، عند القائلين بأنه مهيّة مجهولة الكنه، او بانتسابها الجاعل كما هيّة الممكنات؛ وبعض القائلين باعتباريته يجعلونه له فى الخارج فرداً، غير أصيل، بل مُنهمكاً فى المهيّة، تابعاً لها فى التقرّر.

وقد يطلق و يراد به: ما يكون فى الخارج منشأ الآثار و آيياً عن العدم بذاته، ويكون مطابقاً لذلك المفهوم البديهى، أى مفهوم الوجود، و مصداقاً له

خارجاً حقيقةً من دون حيثية تقييدية: أعم من أن يكون حيثية تحليلية أم لا. ويكون ذلك المفهوم عنوانه و حكايته، و يعبرون عنه بالحقيقة في قبال المفهوم. وهذا الإطلاق مختص بالقائلين بأصلته: من الذين يجعلون له أفراداً حقيقية، أصيلة في التقرر و منشائية الآثار. وهذه الحقيقة هي التي اختلفوا فيها: بأنه هل لها أفراد متبائنة أو مراتب متفاوتة. أوليس لها إلا فرد واحد و مصداق فارد، وليس في الخارج غيرها ديار؟ أوهى مع ظهوراتها وأفيانها؟

وقد يطلق و يراد به: ما يكون مصداقاً للمفهوم، مع نفى كافة الخيئات والاعتبارات، ويكون كل ما في دار التقرر والتحقق فيناً وظلاً له، ويكون اتصافه بالموجودية من جهة انتسابه و اضافته إليه بالاضافة الإشرافية التورية، و يعبرون عنه^١ بالحقيقة في قبال الظل. وهذا الاطلاق يكون في السنة القائلين بالتوحيد الخاص الخاصي، وهو الذي يكون مقتضى ذوق التآله، بعد التوحيد الذي سيشير إليه المصنف في محله.

و قد يطلق و يراد به : ما يكون مصداقاً للمفهوم من دون حيثية أصلاً، ولكن مع نفى الغير مطلقاً وجعله كثنائية ما يراه الأحوال. وهذا الإطلاق أكثر دورانه في لسان القائلين بالتوحيد الأخص الخاصي.

وقد يطلق و يراد به : ما يكون كذلك، ولكن مع إثبات الغير في عين التفي

^١ -أي: «اتصاف ما في دار التقرر».

^٢ -أي: «عن ما يكن مصداقاً للمفهوم».

و نفيه في عين الانبات، لابان يجعل ظلاً له فقط - فأنّ في هذا النظر التقى يتعلق
 بغير ما يتعلق به الإنبات، فإنّ المنفى الشئيّة الاصلية والمثبت الشئيّة الظلية، و في
 ذلك الاطلاق المنفى والمثبت، كلاهما الشئيّة و الظلية الاصلية - لكن بمعنى التّزّه
 عن التقى والانبات والتشبيه والتّزويه، و عن التّحديد والاطلاق القابل له.
 وهذا الاطلاق عند صفاء خلاصة خاصّ الخاصّي.

وإقحام قوله: «والتي ذلك المفهوم البديهي» الخ لإبانة المقصود، بأنّه الحقيقة
 في مقابل المفهوم، وعدم التباسها بالحقيقة في قبال الظلّ، و سائر إطلاقاتها. أو لدفع
 توهم أنّ الحقيقة، التي حيثيّة ذاتها الإباء عن العدم و منشأية الآثار، عند القائلين
 باصالة المهية، هي المهية. إذ القائلون باصالتها لا يجعلونها محكياً عنها بهذا المفهوم، من
 دون حيثيّة أصلاً، بل مع حيثيّة تقييدية و تعليلية. والمراد ما يكون عنوانه، من
 حيث هو هو، لامع حيثيّة زائدة، لأنّه المتبادر من كون الشئ معنوياً لشيء آخر، كما
 يؤيد ذلك قوله: «التي حيثيّة ذاتها» الخ. لكن مع هذا القيد يخرج المهية عن كلا
 التعبيرين، و تنحصر الفائدة فيما ذكر أولاً. ويمكن أن يكون للتأكيد، أو للاشارة
 إلى ما يدلّ على مختاره من أصالة الوجود و اعتبارية المهية. لأن ما ذكره في المقام
 من خواصّ الحقيقة لا يوجد في المهية عند القائلين بأصالتها.

قوله: «في غاية الخفاء» الخ ١٣/٤.

أى بحيث لا يمكن أن يتصور ويحصل في الذهن أصلاً. اللهم، إلاّ بتوسط الوجوه
 والعناوين المحاكية عنها، المطلقة، والوجود العامّ والتورية، و العلم، والقدرة، و الحياة

و نحوها: من العوارض الغير المتأخرة في الوجود عنها^۱، كما أشار إليه، قدّه في الحاشية نظراً الى اتّحاد العناوين الذاتيّة مع المعنون، و كون وجه الشئ هو الشئ بوجه. ولكن من جهة أنّ الشئ إذا جاوز حدّه انعكس إلى ضدّه، يكون في غاية الظهور والجلاء في الخارج، بحيث يمكن أن يشاهد كلّ سليم البصر والبصيرة بالمشاهدة الحضوريّة. فإنّه قد استوى مع كلّ شئ وهو بكلّ شئ محيط. إذ لو لم يقدر بعض أعين الخفافيش على التّظر إلى وجهه الكريم، فذلك ليس إلامن جهة قصور في المدرك وإدراكه، لا في المدرك و ظهوره وإشراقه. إذ قد دريت أنّ مرجع بطونه لإلّا قصور الإدراك، و نهاية ظهوره، و عدم اقتدار العيون الضّعيفة عن اجتلاء اعتلاء نور وجهه واكتناه نوره.

وبالجملة الحقيقة مقابل المفهوم من جهة العلم المحصولي ممتعة الإدراك والتصور والحصول في الذّهن. ومن جهة العلم الحضوريّ رفيعة الدّرجات: فبعض مراتبها - وهي التي فوق ما لا يتناهى شدة ومدة وعدّة، ويكون التعبير عنها^۲ بالمرتبة من جهة التشبيه و المسامحة، إذ هي أصل باقى المراتب وتماها وبها تحصّها وقوامها - والحقيقة بالمعنى الثّاني - أى وجود الحقّ وصرف الوجود المتّزه عن كافّة الحدود والقيود، التي ماهي بالمعنى الأوّل ظلّها و رسمها لا يمكن أن تكتنه أصلاً. وهو بكنهه حقيقته في الغيب المغرب الأخرى لا يناله شئ في الأرض ولا في السّماء،

^۱ - اى: «عن الحياة».

^۲ - اى: «عن المرتبة التي هي فوق ما لا يتناهى».

ومن حيث أسمائه و صفاته ظاهر لكلّ شيء بمقدار قابليته واستعداده، لا على سبيل الاكتناء، بل ما «مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ»^١.

وبقى المراتب: بعضها، التي هي في مرتبة الفعل معلوم بالعلم الحضورين لما فوقه ومشهود لما دونه بمن لما قابليّة شهوده و الاستفادة من ترشّحات وجوده ، وبعضها و أيّ التي في مرتبة الذات، باقي في خفاء الاستتار وظلمة الاحتجاب من حيث ذاته، وإن كان حاضراً بتوسط الأنوار العلميّة، والصّور التوريّة الإشراقية والإدراكية.

قوله: «وبهذا البَيّت جمع بين قول من يقول»الح/٤/١٤.

إنّما لم يعترض لقول من يقول: إنّه كسّي، لظهور بطلانه: ممّا أفاده بقوله، «وليس بالحدّ ولا بالرّسم». لانحصار الاكتساب في الحدّ والرّسم بالمعنى الأعمّ بالتفسير الذي مرّ ذكره، إن كان المراد كسبيّة حقيقته. وكذا من قوله: «وكنهه في غاية الخفاء»الح، ومن قوله: «من أعرف الأشياء»الح. إذ لا أعمّ ولا أعرف من الوجود.

قوله: «أذلو حصلت في الذهن، فإسّا»الح/٤/١٦.

أقول: وذلك لأنهم عرّفوا الوجود الذّهني بأنّه ما لا يترتب على الوجود به آثاره المطلوبة منه.

فأن قلت: كلامهم هذا ناظر إلى غير الوجود، من المهيّات التي يزيد وجودها

^١ -الاسراء(١٧)، ٤٤: «وان من شيء...».

عليها، إذ الوجود لا يوجد بوجود زائد، حتّى يقال أنّه لو وجد بالوجود الذهني، لكان كذا.

قلت: أولاً، لافارق بين الوجود وغيره لو صار موجوداً في الذهن، من حيث عدم ترتّب الآثار عليه؛ لأنّ مقتضى الوجود الذهنيّ أن لا يترتب به على الموجود به آثاره، ومقتضى الذات لا يزول إلّا بزوال الذات. وثانياً، لو لم يمكن أن يوجد الوجود بوجود زائد، ثبت ما ادّعينا من عدم إمكان حصوله في الذهن، لما أفاده بقوله: وأيضاً «كلّ ما يرسم بكهنه» الخ.

فأن قلت: الوجود الذهنيّ نوع من الوجود، ولا خير في معروضة أحد أفراد الوجود، أو أنواعه بفرد آخر، أو نوع آخر منه، ولا يستلزم أن يكون له مهية غير الوجود.

قلنا: لو سلّمنا ذلك في غير الوجود، فإنّما نسلم فيما لو لم يكن مقتضى أحد التوعين مبانئاً لمقتضى النوع الآخر، وإلّا لزم الجمع بين المتنافيين. وأيضاً، إنّما يتصور ذلك فيما يمكن أن يعرض له الوجود، لا فيما هونفس الوجود وحقيقته وهي موجودة بنفس ذاته وهويته، و عين منشأية الآثار بانيته و شخصيته، آية عن العدم بماهيته بمعنى ما به الشئ هو هو.

قوله: «فلم يكن حقيقة الوجود» الخ ۱/۵-۲.

أقول: وذلك، لأنّه لو لم يكن عين منشأية الآثار، لصار من سنخ المهية التي هي من حيث هي ليس إلّاهي، ولم يكن ما بالذات منشأية الآثار. مع انحصار

الأمر في ذلك بينه وبين المهية، ألتى المفروض فرض اعتباريتها.

قوله: «وأيضاً كَلَمَّا» الخ ٢/٥-٣.

إنما قَيَدَ الارتسام بكونه بالكنه، لمجواز حصول حقيقة الوجود في الذهن، باعتبار حكايتها الذهنية ألتى هي مفهوم الوجود، لابلكنه حقيقة.

قوله: «يجب أن يكون مهيته» الخ ٣/٥.

وذلك، لما تقرر: من أن حقائق الأشياء وماهياتها محفوظة في الذهن أنها تحصل بماهياتها فيه.

قوله: «والوجود الالمية له» الخ ٤/٥.

وذلك لأنه سنخ غير سنخ المهية، و مفهوم الوجود ليس مهية له، بل من عوارضه المنتزعة من مقام ذاته.

قوله: «و مهيته ألتى» ٤/٥.

أى ما به الشئ هو هو.

قوله: «ولا وجود زائد عليها» الخ ٥/٥.

لأن الكلام في حقيقة الوجود، ألتى هي محيطه بكل الوجودات و عين جميعها، وهى مابالذات الوجودية. ولا يمكن أن تصير معروضة لنفسها ولالمرتبة منها، كما مرّ آنفاً. فلا يقال: لم لا يجوز ان تصير مرتبة من الوجود معروضة لمرتبة أخرى منه، كما لا يخفى؟

فی أصالة الوجود

قوله قدّه: «فی أصالة الجود» ۷/۵.

لما كانت هذه المسألة بمنزلة البحث عن الهلّيات البسيطة، والبحث عن العوارض بمنزلة الهلّية المركبة للوجود، وكانت البسيط مقدّمة لتحقيق سائر المسائل على مذاق المصنّف، قدّه قدّمها عليها. والفرق بين هذه المسألة ومسألة الأصالة في الجعوليّة من وجوه:

منها أنّ هذه المسألة أعمّ مأخذاً وأوسع شمولاً من تلك،

ومنها تفرّع تلك المسألة عليها،

ومنها اختلاف الملاك^۱ فيما،

ومنها عدم الاستغناء عن إحدیهما بالآخرى. إذ يمكن القول بأصالة المهيّة في التقرّر مع القول بجعوليّة الائصاف، كما نقل عن فرقة، أو كما ذهب إليه القائلون بثبوت المعدومات وأزليّتهما، من جهة أنّ المهيّات المدومة أزليّة، والأزليّة تنافی المقدوريّة، فيكون المجهول عندهم الائصاف دون المهيّة، مع ذهابهم إلى

اعتباريّة الوجود. ويمكن أيضاً أن يذهبوا إلى مجموعيّة الوجود، ويقولوا بأصلتهما جميعاً، كما احتمله بعض: أمّا المهيّة فلأنّها عندهم أزليّة غير مقدورة، وأمّا الوجود فلأنّ التّافين للحال منهم، إن قالوا باعتباريّة الاتّصاف، فلا بدّ لهم من أن يقولوا بمجموعيّة الوجود، وإن كان هذا القول من سخائف الأقوال، كذا قيل، فتدبر! أوبعكس هذا من القول بأصالة الوجود في التّقرّر، مع القول بمجموعيّة الاتّصاف، كما نقل عن شردمة المشائين، أو المهيّة بناءً على أن يحمل عبارة صاحب الشّوارق عليه، وهي ما أفاده لدفع حسابان ازليّة الماهيّات واستغنائها عن الجعل.

ومها أن أصالة الوجود في التّقرّر تتمشّى في الواجب والممكن، بناءً على جعل الواجب ذامهيّة، وإن كان مخالفاً للبرهان، وكذا أصالة المهيّة فيه،^١ بخلاف الأصالة في المجموعيّة.

قوله: «كلّ ممكن زوج تركيبّي» الخ ٨/٥.

التّقييد بالممكن لإخراج الواجب، تعالى، فإنّه مهيّته إنّيته. ويمكن أن يخرج منه القول القادسة، والتّفوس المجرّدة، من جهة أريّتها، لوجعل المراد منه الممكن الّذي ظهر فيه حكم الإمكان و الفقر والفقدان خارجاً. إذ إمكانها^٢ ليس بحسب نفس الأمر، من جهة أنّها مندكّة الانبيات في وجود الحقّ، لانفسية لها خارجاً، وجهة إمكانها مستورة تحت سطوع نور الوجوب المطلق والقيوم الحقّ، و نقصاناتها

^١ - أي: «في التّقرّر».

^٢ - أي: «المقول القادسة».

العقلية منجبرة بكمال الله، تعالى شأنه.

والمزدوجية لما كانت على صنوف مختلفة وأقسام شتى، قيدها بالتبركي لإخراج باقى الأقسام، فإن جميعها وإن اختصّ بالممكن، إلا أن المقصود بالذكر هنا هذا القسم منها، مع أنه مبدء جميع الإزدواجات.

والمهيّة لها إطلاقات: من القول فى جواب الماهية الحقيقية، ومطلق الكلّى الطّبيعى ومطلق المقول فى جواب السّؤال عن الذاتيات والعرضيات؛ ومطلق المفاهيم الذهنية؛ وما به الشئ هو هو، وما يحكى عن الحدّ العقلى، دون الخارجى النفس الأمري، وهى مشتقة عن المقول فى جواب ماهو بالإطلاق الأول؛ وقد تطلق على ما يعمّ الحقيقة الموجودة والمهيّات المعدومة، وهى بهذا الإطلاق أعمّ من الحقيقة والمقول فى جواب ماهو الحقيقية، لاختصاصها بالموجودات الخارجيّة، لعدم إطلاق الحقيقة والذات على المعلوم الخارجى، إلّا نادراً، كما قيل.

والوجود أيضاً له إطلاقات: منها الوجودية المصدرية؛ ومنها ما يتحقّق به الشئ فى نفس الأمر و يتدوّت به؛ ومنها الحقيقة فى قبال المفهوم، وهى فى قبال الظلّ، أو فى قبال ثانية ما يراه الأحوال؛ ومنها الوجود الواجى؛ ومنها مطلق الوجود الأعمّ من الذهنيّ والخارجي؛ ومنها المراتب الخارجيّة، أو الأفراد النفس الأمريّة للحقيقة بالمعنى الأول؛ ومنها الحصص الذهنية لمفهوم الوجود الحقّ والمطلق والمقيّد إلى غير ذلك مما أشير إلى بعضها سابقاً.

والمراد هنا من المهيّة، كما صرح به المقول فى جواب ماهو، والكلّى الطّبيعى،

ومن الوجود مقابل المفهوم، والموجوديّة المصدريّة، لأنّها اعتباريّة عند الجميع ولم يقل أحد بأصالتها.

وقد يورد على ما يذكر هنا، بأنّه مخالف لما قرّر عند الحكماء الإشراقيين، من أنّ النفس وما فوقها إثبات صرفة و وجودات محضة، واختاره المصنّف وفقاً لصدر المتألهين، قدّهما.

ويجيب عنه بوجوه : منها أنّ هذه القاعدة للمثانين، والقاعدة الثّانية مما استقر عليها عقيدة الاشراقيين، فلاتهافت في البين.

ومنا أنّ للنفوس والعقول القادسة نسبتين نسبة إلى ما فوقها، وهي من هذه التّسبة مشوبة بالمهيّة الحاكية عن فقدانها لكمالات ماهو فوقها وأشدّ منها وجوداً بالضرورة، و نسبة إلى ماهو دونها، وهي هذه التّسبة عارية عن المهيّة، إذ ليس لها جهة فقدانية بالنسبة إليه أصلاً.

ومنا أنّها من جهة فناءها في الله، تعالى، و بقائها به و هيمنها في جلاله و جماله ليست مزدوج الذات مع المهيّة، بل هي بلا ماهيّة الحقّ، ومن جهة ملاحظتها من حيث ذاتها، مع قطزع التّظر عن تلك الجهة لها ميّة ووجود. إذ ليس ذلك الهيمن والفناء المحض بكماله حاصلّاً لسائر الموجودات السّافلة، وإن كانت الوجودات طرّاً وكلاً من صقع الله و ربطاً صرفاً به و فقرّاً محضاً ساذجاً إليه، اختصّ

^١ - وذلك يجيئ في العلل الطولية، وهي منحصرة في العقول والنفوس الطولية، اذ فيما دونها انقطع سلسلة العلية الواقعية، بل هي معدّات. منه فده.

نفی المهيّة بها؛ وإلاّ يمكن أن يقال بسريان هذا الحكم في جميع الموجودات من حيث أنّها وجودات.

ومنها أنّ المراد بالممكن ما كان جهة السوّائيّة والامكان فيه ظاهرة، ويكون في الواقع ونفس الأمر. والتّفوس والعقول لما كانت من صقع الله وليست ممّا سوى الله، على ما ذهب إليه صدر المتألّهين، فليس لها إمكان في نفس الأمر، بل إمكاناتها ذهنيّة عقليّة، وفقرها وقصانها منجبر بكمال بارئها و مبدعها على ما ذهب إليه، قدّس سرّه، بخلاف باقي الموجودات، فتدبّر!

ومنها أنّ المراد بالمهيّة ما يحكى عن الفقد التّفنّس الأمرى، و قد عرفت أنّ فقداناتها ذهنيّة صرفة و عقليّة محضه.

و منها أنّ المراد بالمهيّة ما يحكى عن مطلق الحدّة، وما ذكر في القاعده، من أنّها إتيّات صرفه، المراد منه تجرّدها عن المادّة والمادّة، لا المهيّة بالمعنى الأعمّ.

ومنا أنّ الصّرف قد يطلق و يراد منه الصّرف المطلق، بحيث ما هو أتمّ ولا أشدّ منه في وجدان كمال الحقيقة، بحيث يكون كلّ ما يتصوّر فرداً لحقيقة الوجوديّة أو مرتبة لها، يكون دونه في الشّدّة منغمرّاً و منظمساً تحت سطوع نوره؛ وهذا المعنى منحصر في الواجب، تعالى، بالنّسبة إلى حقيقة الوجود. وقد يراد منه الصّرف بالاضافة وبالنّسبة، أى لا يكون مشوباً بغير الحقيقة وإن كان دون المرتبة الّتي فوق ما لا يتناهى، بما لا يتناهى شدّة و مدّة و عدّة؛ ولا يفرق عن الصّرف بالمعنى الأوّل إلاّ بالشّدّة والضعف. والمراد من كون التّفنّس والعقول إتيّات صرفه

هذا المعنى، لا المعنى الأول.

ومنها أن المراد بهذه القاعدة الممكن في قبالة الواجب، ونفى مطلق المهيّة عن الواجب، تعالى، ومن القاعدة الاشرافيّة الصّرافة الوجوديّة في المرتبة الظليّة، والوجود المطلق، أو المراد أنّها إثبات صرفة ولو بالعرض أيّ بعارض الواجب. والمراد من القاعدة المشائيّة الازدواج الذّاتيّ والتركيب الأوّل.

ومنا أن المراد من النفس في القاعدة الثّانية الكلمة القدسيّة الالهية، ونفس الانسان الكامل المحمّدي، صلى الله عليه، والمراد ممّا فوقها المرتبة الاحديّة الذّاتية. والمقصود من كونها إثبات صرفة عدم نقصانها في مقام المظهريّة الاسمائيّة. والخلافة الالهية. بحكم برهان التّماتع، و أنّها نفس الفيض المقدّس والأمر الواجب، لا المأمور بالأمر ولا تعيّن طارٍ عليه. وكذا في باقي العقول والنّفوس الكلّية، التي هي أرواح الكملين، من لأنبياء والأولياء.

ومنها أن المراد من الممكن الممكن بالامكان الذّاتيّ، وهو وصف المهيّة الموجودة، لا الإمكان الفقريّ الذي هو وصف الوجودات، فيصير معنى القاعدة المشائيّة كلّ أن لها جزئين. وهذا ليس من قبيل توضيح الواضح، بل من قبيل أن يقال: كلّ حدّ تامّ مركّب من الجنس والفصل، والجنس مابه الاشتراك والفصل مابه الامتياز. فيكون ذكر الجزئين توطئة لبيان أحكام كلّ واحد منها، وليس مقصوداً بالأصالة، حتّى يصير من قبيل توضيح الواضح. وبناء على هذا يخرج منها العقول والنّفوس، بناءً على كونها إثبات صرفة ووجودات محضة. إذ لا يصدق عليها أنّها

ممکن بالامکان الذاتی، بل بالامکان الفری.

ومنها أنّ الوجود يتکثر في مراتبه الغير المشوبة بالأعدام والتفانص الخارجیة، ولا المتلونة بألوان زجاجات المواد، الغير المتشابهة بالظلمات بالشدة والضعف والکمال والنقص، اللازمة للمعلولیة وتضاعف جهاتها. و في مراتبه الثالزة يتکثر. نوع تكثر بتکثر القوابل والمواد، ويتلون بألوان زجاجات الماهیات. والمراد بما في القاعده الأولى مطلق الماهیة، و في الثانية الحاکیة^۱ عن التکثر المادی المنبعت عن القوابل.

ومنا أنّ المراد من كونها إتیات صرفة أنها أظلال بحقة للحق، ووجهة الأتمّ الأکرم، بمعنى إنهاک جهة ماهیاتها في الحق، وخلوصها عن غيره، تعالى. فلا منافاة بین أن يكون لها المهیة بالذات، وزوالها أوزوال حکمها عنها من جهة فنائها فيه، تعالى. ولا منافاة أيضاً، مع هذا القول والذهاب إلى اعتباریة الوجود، لأنّ المراد من المهیة المنفیة ما يحکی عن شوبها بغير التور، بقرينة قوله: «وأنوار محضة»، لا مطلق المهیة، ولو مثل مفهوم الظاهر بذاته والمظهر لغيره، لوجعل کالمهیة لمطرق الأنوار أو نحوها، من المهیات الحاکیة عن رتبة ذواتها وحقاتها.

ومنا أنّ المراد بالإمكان الامکان الوقوعی، والقول لیست كذلك، لعدم إمكان طریان العدم عليها واقعاً أی: ما یکن طریان الوجود والعدم علیه واقعاً؛

وهي^١ والتفوس ليست كذلك.

قوله: «لزم أن يكون كل شيء» الخ ١٠/٥.

إن قلت: ما أفاده، قدّه بإطلاقه غير صحيح، إذ لا يلزم على هذا القول كون الواجب شيئاً، لأنّ القائل بهذا القول من معاصريه، قدّه، كما نقله في الحاشية، ينفي المهية عن الواجب، تعالى.

قلت: أولاً يمكن أن يكون المرأ تخصيص ما أفاده بالممكن، أي: كل شيء من الأشياء الممكنة، بقرينة قوله: «كل ممكن زوج تركيبى». وثانياً لوجعل كل واحد منهما أصلاً في التقرّر، مع عدم القول بتركّب الواجب، تعالى، من المهية والوجود يلزم إمّا القول بتعدّد الواجب، تعالى وأن يكون أحد الواجبين مهية صرفة، بلا وجود يلزم إمّا القول بتعدّد الواجب، تعالى، وأن يكون أحد الواجبين مهية صرفة، بلا وجود و مبدء للماهيات، والآخر وجوداً صرفاً، مبدء للوجودات، وهذا مع امتناعه و بطلانه مستلزم للقول بالمقالة الفاسدة التي للتثوية، من القول باليزدان والاهرمين التور والظلمة، والقائل بهذا القول برئ عنه جداً. وإمّا القول بجعل الوجود أو المهية غير معمول أصلاً وغنياً عن السبب، بناءً على جعل الواجب أحد هما غير مركّب عنهما. وإما بجعل مفيد الشيء و معطيه فاقداً له، لوجعل الواجب مهية صرفة مفيدة للوجود والمهية. لكن لو جعله وجوداً صرفاً، مفيداً للمهية والوجود، لا يلزم هذه المفسدة، بأن يتوهم أنه ليست المهية، بناءً على هذا

^١ - أي: «المقول».

الاحتمال، اعتباریة حتى تكون معجولة بالعرض ويمكن أن يكون جاعلها فاقداً لها، وذلك من جهة أن إعطاء المهية غير ملازم لوجودها مطلقاً، كذا قيل، فتأمل. بل يلزم صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي، مع أن صدور الظلمة البحتة عن التور الصّرف غير معقول، فيلزم التركيب في الواجب، تعالى، المبدء للمهية.

إن قلت: لزوم كون كل شيء من الأشياء الممكنة شيئين لازم على جميع الأقوال لأن كل ممكن زوج تركيبى، ومعلوم أن شيئية المهية غير شيئية الوجود.

قلت: أولاً بناءً على أصالة واحد منهما يكون الآخر فيئاً بالنسبة إلى ماهو الأصل لاشيئاً في حياله. وثانياً لو عمنا الشيئية فبالتعقيد بالمتبائنين يندفع الإشكال. إذ على تقدير أصالة واحدٍ منها يكون مالميس بأصيل منهما تابعاً للآخر، حاكياً عنه، لامبائناً مطلقاً معه وفي عرضه، وإلا لا يمكن أن يتعبه في الجموعية. وبيان اللزوم على هذا واضح، لانه لو كان كل واحدٍ منهما أصلاً في التقرر، لما كان واحد منهما تابعاً للآخر، فيئاً له، فيكون مبائناً معه تحقّقاً وشيئيةً، ومغائراً معه في الخارج، فيكونا اثنين في الخارج، وهذا بخلاف مالوكان الأصل أحدهما. إذاً الآخر يكون حينئذ تابعاً له، و متحداً معه في الخارج، وإن غايه في الذهن، فتدبر، تعرف!

قوله: «ولزم التركيب في الصادر الأول» الخ ۱۱/۵.

بيان اللزوم: أنه على تقدير أصالة كل واحد منها، يكون الصادر الأول، الذى هو العقل الأول عندهم، مركباً من أمرين متبائنين، أحدهما وجوده و الآخره

مهيته، والمفروض عدم تبعية أحدهما للآخر في الجعل والصدور عن الواجب، تعالى، وعدم اعتبارية واحد من الأمرين، حتى يكون التركيب اعتبارياً. وتكون التكررة حاصلة في ظرف تكثير الواحد، لاتوحيد الكثير و تكون الأنثنية عقلية لا خارجية، بل يكونان متحدّين في الخارج. أحدهما فان في الآخر، ويكون الصادر من المبدء أحدهما. فلا يلزم صدور الكثير عن الواحد الحقيقي، بل المفروض كون كلّ واحد منها أصلاً في التقرّر، غير تابع للآخر في الجعل، مبائناً معه في الخارج، فيلزم: صدور الكثير عن الواحد الحقيقي، لوجعل الواجب، تعالى، وجوداً صرفاً، غير متكرّر أصلاً. - وانسلاّب السّخية بين العلة والمعلول، من جهة صدور المهية، - و أن لا يصير العقل الأوّل، ولا غيره من العقول، متعيّناً، لأن يكون الصادر الاول أصلاً إذا المفروض صدور كلّ واحد من المهية والوجود في مرتبة صدور الآخر و في عرضه، لا في طوله، لأنّ المباينة الصّرفة بينهما، على هذا التقدير وعدم تبعية واحد منهما للآخر في الصدور، تمنع عن أن يجعل واحد منهما في طول الآخر و صادراً بعده، إلّا أن يقال أنّ الوجود لكونه نوراً أولى بالصدور أولاً من المهية، ولولم تصدر هي بسببه. ولكن هذا على تقدير تسلّمه، على ذلك التقدير، لا يجعل الوجود الصادر الأوّل بالمعنى المراد للحكماء ، أغنى، بمعنى تقدّمه، الطولى، ووساطته الصدوريّ بالنسبة إلى سائر الموجودات.

وبالجملة: الذي دعا الحكماء وأعظم الفلاسفة إلى القول بصدور العقل عن الواجب، تعالى في الرتبة الأولى الصدورية بساتته وعدم تركبة الخارجى من

أمرين، وعدم ملازمة صدوره لصدور الكثرة عن الواجب، تعالى. ومع هذه المقالة الفاسدة لا يمكن القول ببساطته بذلك المعنى أصلاً، لأن التركيب بين المهية والوجود انضمامي على ذلك التقدير، لا اتحادي، كما بناءً على القول الآخر، من أصالة واحد منهما، أما بناءً على القول باعتبارية واحد من الأمرين يكون التركيب بينهما اتحادياً، ويكون المجهول بالذات و مبدء الأثر واحداً منهما، ويكون الآخر تابعاً له في الصدور ومجمولاً بعرضه و تبعه.

فان قلت: لم لم يجعل المصنّف المذخور تركّب الواجب، تعالى، مع أنه على تقدير تركّب الصّادر الأوّل يلزم تركّب الواجب ايضاً، بل أشدّ انواع التركيب وأقسامه واهو التركيب من التور والظلمة فيه، تعالى؟

قلت: لزوم التركيب فيه، تعالى، على ذاك التقدير مبني على عدم جواز صدور الكثير عن الواحد. وأما بناء على جوازه، وعدم تسليم القاعده المعروفة: من «أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد»، كما هو مذاق كثير من المتكلمين، وبعض المحدثين من الحكماء، فلا يلزم على تقدير إنكار القاعدة منه محذور إلا أنه مستلزم لانسلا ب السّنخية بين العلّة والمعلوم، من جهة صدور المهية، و من جهة تركيب المعلول بالتركّب من الوجود والمهية وجوداً آخر، كما في مذاق من يجعل للمجموع المركّب من الوجود والمهية وجوداً آخر، كما في مذاق من يجعل للمجموع وجوداً آخر، يلزم أن يكون كلّ شيء حتّى الصّادر الأوّل أموراً غير متناهية وأشياء متبائنة، فيلزم صدور الكثرات الغير المتناهية في الرتبة الأولى عن الواحد

البسيط المبسوط، بل التسلسل الممتنع. وأيضاً هذا القول مستلزم لتركيب الصّادر الأول أولاً، مع تسليم القاعدة المذكورة، ثم يتبعه تركّب الواجب، تعالى، لأنّ القائل بهذه المقالة الفاسدة يجعل الممكنات مركّبة من أصليين، لا الواجب، تعالى، فتدبر!

فالتّركيب في قوله: «التّركيب الحقيقي»، في قبال الاعتباريّ بمعنى الذهنيّ، او الغير الحقيقيّ كتركيب العسكر، أو في قبال الاتّحاديّ بمعنى كون كلّ واحد منهما موجوداً متحصّلاً مبانئاً للآخر، لا التّركيب الاتّحاديّ الواقع بين الّلا متحصّل مع المتحصّل، فالقصد منه حينئذٍ الانضماميّ.

قوله: «ولزم أن لا يكون الوجود نفس تحقّق المهيّة» الخ ١١/٥-١٢.

أي: لا يكون الوجود مابه يتدوّت و يتحقّق المهيّة، بفنائها فيه، بناءً على القول بأصالة الوجود، لأمر منضمّاً إليها في الخارج. أو لا يكون نفس تحقّقها، الفاني فيها، ومتحدّاً معها خارجاً كاتّحاد الّلا متحصّل مع المحصّل. وبالجمله: المراد من هذا أنّ الوجود، على كلا القولين، من أصالته، أو أصالة المهيّة، ليس أمراً مغائراً معها في الخارج، منضمّاً إليها فيه، لأنّ الوجود على ذلك التّقدير كون نفسه لاكون المهيّة، بل هما متّحقان بتحقيق واحد خارجاً؛ إلّا أنّ الوجود، بناءً على أصالته، نفس تحقّق المهيّة، وكونها بمعنى كونه، نفس الجهة التّورانيّة والمذوّنة لها، والحقّقة إيّاها. وبناءً على أصالتها هو نفس تحقّقها وكونها الاعتباريّ المنتزع عنها من جهة انتسابها إلى الجاعل. فالمراد من هذا الكلام نفى كون الوجود أمراً مغائراً مع المهيّة ومضمّاً إليها في الخارج، لا أنّه نفس كونها الاعتباريّ، كما يعبرون عنه

أصحاب القول باعتباريته، فتدبر!

قوله، قدّه: «وغير ذلك من التّولى الفاسدة» الخ ۱۲/۵.

أفاذ في الحاشية: «من عدم تحقّق الحمل» الخ. أقول: مراده من هذا الحمل الحمل الشائع الصّناعي، الّذى ملاك الاتحاد في الوجود، مع المغايرة في المفهوم، لا الحمل الأوّل الذّاتى ملاكه الاتحاد في المفهوم، مع نوع من المغايرة الاعتبارية: أمّا عدم تحقّق الحمل، لانه على هذا التقدير لا يتحقّق الحمل الشائع، لا بين المهيّة مع وجودها - إذ لا يكون الوجود حينئذٍ كون المهيّة، بل كون نفسه، لأنّ المفروض تباينها في الخارج والتركيب الانضمامى بينهما مناط الفرق، ومؤكد لعدم الحمل الّذى هو الملاك، بل كلّ الملاك فيه هو الاتحاد - ولا بينها وبين سائر الماهيات، التّى ليس الوجود وجوداً لها بالحمل الشائع، إذ المفروض عدم اتّحادها مع الوجود خارجاً، فكيف يتحقّق الحمل الّذى ملاكه الاتحاد بينهما. بل يمكن أن يقال بعد تحقّق الحمل مطلقاً، وذلك لأنّ المهيّة على هذا القول مبائنة مع الوجود خارجاً، ولا يمكن أن يصير أحد المتباينين وجوداً للآخر، ولا ملاكاً لموجوديّة، فتكون هي من حيث مبائنتها مع الوجود غيره موجودة. وإذالم تكن بموجودة مطلقاً، لا ذهنأ ولا خارجاً، لم يميز الحمل حتّى بينها وبين نفسها كما تقرّر في محله: من أنّ سلب الشئ عن نفسه، في حال عدمه، جائز من جهة السّالبة بانتفاء الموضوع، لعدم تحقّق أركان الحمل حينئذٍ.

ومن المحدورات انسلاب السّخية بين العلّة والمعلول؛ ولزوم التسلسل؛

والتريكب في الواجب عن أصليين مستقلّين، وعدم تماميّة أدلّة التوحيد، لأنّ مبنى دفع شبهة ابن كمونة على عدم جواز انتزاع المفهوم الواحد عن الأمور المتخالفة بما هي متخالفة، مع أنّه، على تجويز أصالة الأمرين جميعاً، ينتزع الشّيئيّة من الوجود والمهيّة، مع عدم وقوع وحدة بينهما، وكذلك المجهوليّة والمعلوليّة والمخلوقيّة ونحوها، فتأمل! مع أنّه قد عرفت: أنّ ممّا يلزم على هذا التقدير انتفاء الحمل الّذى هو مبنى ظهور الكثرة، وتجويز البينونة العزليّة بين كلّ شيء، فكيف تجويز انتزاع المفهوم الواحد من المتبائنات بما هي متبائنات، فتدبر!

قوله: «بل اختلفوا على قولين» الخ ١٢/٥-١٣.

أقول: الأقوال في المقام وإن كثرت وتعدّدت وبلغت إلى الثمانية بل العشرة. فإنّ القائلين بأعباريّة الوجود: منهم من نفى الفرد عنه مطلقاً، حتّى الفرد الذّهني وجعل ملاك الموجوديّة بالاتّحاد مع مفهوم الوجود.

ومنهم من أثبت له حصصاً ذهنيّة اعتباريّة منتزعة عن الماهيّات، في رتبة انتسابها إلى الجاعل، وقال لا فرد له سوى الحصص، وليس الخارج لا ظرفاً لوجود مناشي انتزاعها، ولا لأنفسها.

ومنهم من جعل الوجود واحداً، والموجود متعدداً.

ومنهم من أثبت له أفراداً ذهنيّة منتزعة عنها كذلك، بأن يكون الخارج ظرفاً لنفس منشاء انتزاع تلك الأفراد.

ومنهم من جعل له أفراداً عنيّة، لكن منهمكة في المهيّة في الخارج. القائلين

بأصالة: منهم من جعل له أفراداً متباعدة بالحقيقة في الخارج.

ومنهم من جعل له مراتب متفاوتة بالشدة والضعف، والكمال والتقص.

ومنهم من لم يثبت له مراتب متفاوتة بما ذكر أصلاً، بل جعل مرتبة منه

أصلاً والباقي ظلاً وعكساً وطوراً له.

ومنهم من جعل الكثرة فيه كثانية ما يراه الأحوال، وجعله منحصراً

في الواجب.

ومنهم من أثبت التشكيك في ظهوراته، لافي ذاته، إلى غير ذلك من الأقوال.

ولكن جميع هذه الأقوال والاختلافات مرجعها إلى القولين، اللذين ذكرهما،

قدّه، إلا أن القول بوجود الأفراد العينية المنهمكة له في الخارج، عدّه بعض المحققين

من القول بأصالة الوجود، واعتبارية المهية، ولكنه لا يلائم ما ذكره، قدّه، في المقام

كما هو ظاهر.

قوله: «والمهية اعتبارية» الخ ۱۳/۵.

أى: لسى لها أصل ثابت في سماء الأعيان، وأرض الحقائق، بل «إن هي

إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمِيَّتُوهَا أَنْتُمْ» الآية. وليس لها تحقق مع قطع النظر عن الوجود،

وإن كانت موجودة بوجودها بالعرض، لا أنها غير موجودة أصلاً، كما هو

أحد الأقوال في الكلى الطبيعي.

قوله: «ومفهوم حاك عنه» الخ ١٤/٥.

أى: مفهوم ذهنى. وفى هذا التعبير إيماء إلى الدليل على اعتباريتها.

قوله: «متحدبه» الخ ١٤/٥.

اعلم: أن الاتحاد فى تخوم التصور على أقسام.

منها اتحاد الشئيين المتحصلين، والفعليتين المتباينين، الذى يعبر عنه باتحاد الاثنين، وهو ممتنع باتفاق جميع البارعين فى فن الحكمة.

ومنها اتحاد اللا متحصل مع اللا متحصل، مثل مفهوم مع مفهوم آخر مبائن معه، وهذا أيضاً ممتنع. ومنها اتحاد اللا متحصل فى المتحصل مثل اتحاد المفاهيم المتعددة فى الموجودية بوجود واحد.

ومنها اتحاد اللا متحصل مع اللا متحصل، بسببلا متحصل آخر، وهو محال أيضاً ومنها اتحاد اللا متحصل مع المتحصل فى اللا متحصل، وهو أيضاً باطل.

ومنها اتحاد المتحصل مع اللا متحصل، أوبالعكس، بحيث يكون ملاك الاتحاد اللا متحصل، وهذا محال ممتنع، مثل باقى الأقسام.

ومنها اتحاد اللا متحصل مع المتحصل، بنفس المتحصل، وهذا متصور واقع، واتحاد المهية مع الوجود من هذا القبيل.

قوله: «المحققين من المشائين» الخ ١٤/٥.

أقول وجمع من تابعهم. ويظهر من صاحب الأسفار، قدّه أن شيخ اتباع

المشرقیین أيضاً قائل بهذا القول، إلا أنه في مقام المعارضة مع المشائين، انتصر هذا المذهب، لإبانة بطلان مبنى مذهبهم. ولكن شاع هذا القول بين المتأخرين: من قبيل المحقق الداماد، وسيد المدققين، والمحقق الذواني، وغيات الحكماء أكثر المتكلمين بل قاطبتهم، على ما ادّعاء بعضهم.

قوله: «مثل أن الوجود لو كان حاصلًا» الخ ۲/۶.

أقول في تقرير الإشكال: إذ لا معنى للحصول في الإعيان، بأن يكون الخارج ظرفاً لوجود الشيء، إلا وجوده بنفسه فيه.

قوله: «فله أيضاً وجود» ۳/۶.

أى: وجود زائد على ذاته، كما هو المتفاهم من لفظ الموجود عندهم.

قوله: «ولو لوجوده وجود» ۳/۶.

أى: وجود زائد، لمكان اشتراك وجود الوجود مع طبيعة الوجود في الحقيقة، مقتضية للوجود الأصل، على ما هو المفروض من جهة كون الفرد على وزان الطبيعة، وأن حكم الامثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد. وهكذا إلى ما لا نهاية له.

قوله: «إلى غير النهاية» الخ ۴/۶.

أقول: المحذور فيه من وجوه.

الأول أن يكون كل موجود موجوداً بوجودات غير متناهية، على خلاف الضرورة والوجدان.

والثاني أن هذاتسلسل مشتمل على شرائط البطلاقن، من الترتب الطبعي والاجتماع في الوجود. أما الترتب فلأن وجود الوجود متقدم على الوجود بالطبع، وكذا إلى مالا نهاية له. وأما الاجتماع فلأن تقدم وجود الوجود على الوجود بالزمان غير معقول، وإلا لما وجد الوجود به، وكان وجوداً لنفسه، أو لشيء آخر، دون الوجود، هذا خلف.

والثالث أن جميع هذه الوجودات الغير متناهية في حكم الوجود الواحد، في الاحتياج إلى الوجود الزائد، فيجب أن لا يوجد، دونه، فننقل الكلام إلى وجود المجموع، حتى يلزم وجود سلاسل غير متناهية. ومع ذلك، لو لم ينته إلى وجود، يكون موجوداً بنفسه ذاته، لم يوجد أصلاً. ولزوم تلك السلاسل ليس من باب لزوم أن يكون للمجموع الاعتباري وجود غير وجود الآحاد، فلا يحتاج إلى وجود آخر زائداً كان أو عيناً. بل من جهة أن المفروض أن طبيعة الوجود لا توجد إلا بوجود زائد، ومجموع هذه الوجودات في حكم وجود واحد، في أنه مالم يوجد وجود قبله، أو يفرض له العقل وجوداً آخر لم يصّر موجوداً. وهذا من قبيل ما ذكره في البرهان الأسد والأخضر، من أن جميع الممكنات في حكم ممكن واحد. وذلك لحصول الملاك، الذي ذكره في البرهان المذكور في هذا المقام أيضاً. لأن أن جميع هذه الوجودات ليس ما بالذات للموجودية، بل يكون موجوديته بالعرض، فبدون وضع ما بالذات لا يمكن وضع ما بالعرض، ولو كان أموراً غير متناهية، كما لا يخفى. فيكون جميع هذه الأمور الغير المتناهية في حكم ما بالعرض

الواحد، في الاحتياج إلى ما بالذات. ولذلك وضع رئيس اتباع المشرقيين، في هذا الباب، قاعدة كلّية إشراقية، وهي: «أن كل ما يلزم من وجوده تكرر نوعه، فاحكم باعتباريته، مثل الوحدة والكثرة والوجوب ونحوها.

والرابع أن هذا مستلزم لسلب الشيء عن نفسه، لانه لو كان الوجود موجوداً بوجود زائد، لم يكن بدون وضع وجوده بوجود، فلم يكن نفسه نفسه؛ وهذا ما قلناه من الملازمة، فتأمل! وأيضاً يلزم أن يصير المتناهي غير متناه، والمخلوط صرفاً، أو الصرف مخلوطاً، كما قيل، فتدبر!

والخامس أنه لو كان للوجود وجود زائد، فإما أن يكون الثاني عين الأول، أو غيره. فعلى الأول يلزم تقدّم الشيء على نفسه، وعلى الثاني يلزم الترجيح بلامرجح وأن يوجد الشيء مرتين، من جهة أن وزان الوجود وزان وجوده، فيوجد مرّة بنفسه، ومرّة بوجوده، وأيضاً الكلام في طبيعة الوجود من حيث هي، وأنها غير موجودة بوجود زائد، لأنها لو وجدت بوجود آخر، للزم تكرر صرف الشيء، أو تقدّم الشيء على ما يتقدّم عليه. لأنه إما أن توجد بوجود مطلق، أو بوجود معين فعلى الأول يلزوا الأول، وعلى الثاني يلزم الثاني. بل الأمر في الوجود أفحش. لو كان موجوداً بوجود زائد، من الوحدة والكثرة والوجوب والإمكان واللزوم ونحوها، لانه يلزم على تقدير احتياجه إلى وجود زائد أن لا يوجد شيء أصلاً، كما يخفى، بخلاف غيره من الأمور المذكورة، فتدبر!

قوله، قدّه «وهو مزيف» الخ ۴/۶.

قد جعل، قده. ماهو مناط الشبهة، بعينه، مناط الدفع، لأن المحال لم يزل من وجود الوجود مطلقاً، بل من وجوده بوجود زائد. لما لم يقم دليل على أن كل موجود موجود بوجود زائد، بل قام الدليل على خلافه، من جهة استلزامه للمحذورات المذكورة، فيجب أن يجعل الموجود موجوداً بوجود هو نفسه. وأيضاً لما كان هو بالذات للموجودية، فيجب أن لا يحتاج في موجوديته إلى وجود زائد، وإلا لزم خلاف الفرض، أو ماذكرنا من المحذورات، فتدبر!

قوله: «فلا يذهب الامر إلى غير النهاية» الخ ٥/٦.

أما في الخارج، فظاهر. لأن الوجود يوجد بنفس ذاته، وقائم بذاته خارجاً، لا بالمهية، بل هي قائمة به وفانية وفيه، فيكون وجوداً وموجوداً، بنفس ذاته، كما ورث عن البارعين، في الحكمة اليمانية، من أن اللون لو كان قائماً بذاته، وكذا طعم والحرارة والبرودة ونحوها قائمة بذواتها، لكانت لوناً وطعماً وحرارةً وبرودةً لذاتها، وهكذا ويؤيد ما أفاده ماورث أيضاً، من بساطة مدلول المشتق، واتحاد العرض والعرضي آلا باعتبار.

وأما في الذن، فلأن القوة المدركة وإن كانت تفرض للوجود وجوداً آخر من جهة أن ما يحصل فيها من الوجد ليس حقيقة وذاته، بل مفهوم اعتباري متخذ منه حاك عنه متحد به، إلا أنه ينقطع بانقطاع الاعبار، من جهة عدم اقتدار الذهن على اختراع أمور غير مناهية دفعةً، وحصول الكلال له في التصور التدريجي، من جهة احتياجه في الفعل إلى المادة.

فإن قلت: حصول الكلال مسلّم في القوى الجسمانيّة، إمّا للقوى العاقلة الّتي هي من عالم الأمر وأمر ربّها، فلا.

قلنا: لّما كان أغلب ادراكاتها بتوسّط القوى الفرقانيّة، من الوهم وغيره، فيحصل لها الكلال والانبئات في الفعل، بعرض كلال تلك الآلات. ومعرض فرض عدم حصول الكلال، فحيث أنّ أزمنة ادراكات النفس، في هذه التشأّة متناهيه، فلا يمكن حصول الادراكات الغير المتناهيه لها في الزّمان المتناهي، لأنّ الكلام في ادراكاتها بالنسبة إلى الزّمان الحال والمستقبل، لا في الزّمان الماضي حتّى يتصوّر عدم تناهيها بناءً على قدّمها كما لا يخفى.

قوله: «حتّى قال الحكماء مسألة أنّ الوجود خير، بديهية» الخ ۷/۶-۸.

أقول: قد نبّهوا عليها بأمور وجدانيّة واستقرّاءات نفسانيّة، من قبيل رجوع الشرّ، في كلّ ما يعدّ شرّاً، من قبيل القتل والاحراق و تفرّق الاتّصال وإفساد البرودة للثّمار ونحوها، إلى الاعدام، لا إلى الوجودات، من حيث هي وجودات، إلا بعرض الاعدام. ولكنّ الفاضل العلامة الشّيرازي، كما مرّ في قسم الحكمة قد برهن عليها، في شرحه لكتاب حكمة الإشراق، بقوله: لانه لو كان الوجود من حيث هو وجود شرّاً، فإمّا أن يكن شرّاً لنفسه، أو لغيره. وعلى الثّاني فإمّا أن يكون من جهة أنّه موجب لوجود غيره، أولكماله، أو لعدم واحد منهما، أو لا يكون موجّباً لواحد منها.

والأوّل باطل بالضرورة، لانه لو كان الشّيء شرّاً لنفسه، لما وجد أصلاً. وعلى

الثاني والثالث، لما اتصف بالشرية، بالنسبة إليه، أصلاً. وعلى الرابع والخامس، كان الشرّ بالحقيقة عدم وجود الشئ، أو عدم كماله، لا الوجود منحيت هو وجود، وصار الوجود متصفاً وبه بالعرض. وعلى السادس والسابع، لم يكن شرّاً أصلاً، كما لا يخفى.

فان قلت: لاسلم أن لا خير في المفهوم الاعتباري. فإنه لو كان من جهة أن الامر الاعتباري غير مؤثر أصلاً، لما استحقّ الأمور العدمية للتأثير أصلاً، حتى في الشرية. ولو كان من جهة عدم استحقاقه للتأثير في الخيرية، فهو مسلم في الأمور الاعتبارية المحضة، التي لا منشأ انتزاع لها أصلاً. وأمّا ماله منشأ انتزاع، سيما في الوجود، الذي ينتزع من الماهيات من رتبة انتسابها إلى الجاعل، فإن المؤثر في الحقيقة في الخيرية هو المهيّة المنتسبة إلى فيض الجاعليّ الخير المطلق، لا الوجود المنتزع منها من جهة كونه أمراً اعتبارياً محضاً.

قلت: أمّا تأثير الأمور العدمية في الشرية، فلا محذور فيه أصلاً، لأن مرجع العلية فيها إلى عدم التأثير، ولأن الشرّ في الحقيقة عدم، وتأثير الاعتباريات في العدميات فيها إلى عدم التأثير، ولأن الشرّ في الحقيقة عدم، وتأثير الاعتباريات في العدميات مما لا استبعاد فيه. وأمّا تأثيرها في الخير، بل كونها خيراً محضاً، فهذا مما لا يرضى به ذو مسكة أصلاً. قولك: أن المؤثر هي المهيّة بالحقيقة، وأن المهيّة مؤثرة في الخيرية من جهة كونها موجودة، لا أن المؤثر هو الوجودية الاعتبارية، شطط من الكلام، لأنّ الأراء قد تطابقت على أن المهيّة، من حيث، ليست إلهي.

والانتساب إلى الجاعل، لو كان المراد منه الانتساب الاعتباري المقول، فحالہ معلوم، لأنّ ضمّ العدم إلى العدم لا يصير مناط الخيريّة. وإن كان المراد به الانتساب الإشرافيّ التوريّ، فهو ليس إلّا ما يعنى من لفظ الوجود في المهيّات الموجودة، وهو ليس أمراً اعتبارياً. فرجع الامر، بالأخيرة، إلى أنّ مبدء الخيرات ليس أمراً اعتبارياً، بل هو من سنخ التور والظهور، فتدبرّ تعرف!

قوله: «والفرق بين نحوى الكون» الخ ۹/۶.

اقول: أكثر هذه الوجوده مما أفاده صدر المتألهين، قدّه، في رسائله، سيّما رسالة المسماة «بالمشاعر». وبيانه، طبق ما أفاده: أنّه قد تقرّر عندهم، و تحقّق من أنّ الأدلّة القائمة على إثبات الوجود الذّهنيّ، أنّ الأشياء بحقائقها موجودة في الأذهان، لا بأشباحها و عكوسها، كما هو مذهب شريذمة من الحكماء، وأنّ حقائقها محفوظة في كلا الوجودين. وحقيقة الاشياء، بناءً على مذهب القائلين باعتباريّة الوجود، ليست إلا الماهيات الموجودة، مع أنّ تلك الماهيا، إذا وجدت بالوجود الخارجيّ ترتب عليها الآثار المطلوبة منها، و في الوجود الذّهنيّ لا ترتب عليها الآثار، باتفاق من القائلين بوجود الأشياء في الأذهان.

وإذا ثبت هذه المقدمات فنقول: لو كان الاصل في التقرّر والمنشأية للآثار هي المهيّة دون الوجود- والمفروض أنّ المهيّة الموجودة في الذهن هي عين الوجود في الخارج، من حيث الذات والحقيقة، وليس المتبدّل إلا نحو الوجود الاعتباري، الذي هو في الوحدة والكثرة وجميع الآثار الوجوديّة تابع للمهيّة - فيجب أن

لايتفاوت حال المهيّة في الوجودين، في ترتّب الآثار و عدمه، لأنّ مابالذات لايزول إلا بزوال الذات. مع أنّه ليس الأمر كذلك، فيجب أن يكون الوجود هو الأصل. فهذا دليل على أنّ الآثار الخيرية طرأ وكلاًّ مما ترتّب على الوجود بذاته، وأنّه الأصل في التقرّر و منشأية الآثار و مركز رحاها وقطب دائرتها، حتى يصير تبدّله - منشألتبدل الآثار واختلافها.

فان قلت: المهيّة، وإن كانت محفوظة في كلا الوجودين، إلا أنّها في الخارج بالجعل البسيط مجعولة و مفاضة بإفاضة الواجب القيوم، تعالى، فتكون منشأة للآثار بخلافها في الذهن. فإنّها، فيه غير مجعولة بالجهل المستقلّ، الذي يبرّ عليها بالذات بل هي مجعولة بمعنى جعل النفس، وموجودة بعين وجودها. ولوسلم أنّها مجعولة بجعل على حدة، فلاشك أنّ جاعلها القريب هي النفس. وهي ضعيفة في الوجود، فكذا في الإيجاد والإفاضة. ومن هذه الجهة لا يترتب على مجعولها ما يترتب على المجعول القريب للحقّ، تعالى، من الآثار المطلوبة المرغوبة. وبعبارة أخرى: ليس الآثار للمهيّة من حيث هي هي. حتّى يقال: أنّها محفوظة في الأذهان، فيجب أن تكون مبدء الآثار فيها، بل الآثار لها من حيث كونها مجعولة بالجعل الخارجيّ العينيّ للحقّ، تعالى.

قلت: ماذكرته وأفدته - مع أنّه مخالف لما تطابقت عليه ألسنة الحكماء وكلماتهم، من تسميتهم الوجود الخارجيّ بالوجود الاصيل، والذهنيّ بالغير الاصيل، وتعبيرهم عن الأوّل بأنّه وجود، بترتب به على الماهيات آثارها، وعن

الثانی بآنکه وجود، لا یترتّب به علیها آثارها - مستلزم لمطلوبنا: لآنک لما اعرفت بأنّها، من حیث هی هی، لیست إلا هی، ولا تكون مبدء للآثار، فهی الرتبة، الّتی سمّيتها بالانتساب إمّا أن ینضاف إلیه من الجائل شیء أولاً ینضاف إلیها منه شیء. وعلى الأول، فإمّا أن یشکل المنضاف إلیها أمراً اعتباریاً، مثل المهیة من حیث هی، أو یشکل أمراً متحصلاً و منشاءً للآثار بذاته. فعلى الأول، فمعلوم: أنّه لا یتفاوت حال المهیة بانضافه إلیها أصلاً. وعلى الثانی، فیثب مارؤناه و قصدناه. لأنّ السّنخ - المغائر للمهیة والعدم - الذی^۱ یشکل منشاءً للآثار بذاته و مُصِراً للمهیة كذلك، لیس إلا ما نعنى بالوجود، ونقول بأصالتها. وما قلت: من حیث اختلاف الجعل والجاعل فی الامرین، ممّا لا تأثیر له فی منشأیة الآثار أصلاً، ولم یتفاوت به حال المجهول، و ما ینضاف إلی المهیة فی الحالتین، كما هو واضح، لا یغنی على ذی مُسْکة و شعور أصلاً.

فإذا عرفت هذا، فلنرجع إلی الشرح، فنقول: قوله: «فی الوجود الخارجی» إلی قوله «بمخلافه» الخ، إشارة إلی ما بیناه فی المقدمة الاولى. والدلیل علیه الوجدان و تطابق الانتظار، فإنّ من المعلوم والمشاهد أنّ التار محرقة فی الخارج، دون الذهن، وهكذا، حتّى صار ذلك سبباً لإنکار الوجود الذّهنی، أو للحکم بوجود الاشیاء بأشباحها فی الذهن.

وقوله: «وهی محفوظة» الخ، إشارة إلی المقدمة الثانية. والدلیل علیها

۱ - أی: «السّنخ الذی».

أدلة الوجود الذهني، فإنها على تقدير تماميتها تدلّ على وجود الاشياء بحقائقها في الذهن، لا بأشباحها.

وقوله: «لم يكن فرق بين الذهني والخارجي» الخ، إشارة إلى المقدمة الثالثة. والدليل عليها ما أشرنا إليه من عدم جواز تخلف الأثر عن مؤثره التام، وأنّ ما بالذات لا يزول إلا بزوال الذات. ولو قيل: أن الآثار ليست للما هيّات بالذات، بل من حيث الوجود الخارجي، أو من حيث الانتساب، فهو اعتراف بالمطلوب، كما بيّناه وفصلنا غاية البيان والتفصيل.

وقوله: «لم يكن فرق» الخ إشارة إلى المقدمة الرابعة. والدليل عليها أيضاً الوجدان الاتفاق، فتدبر!

قوله: «في العلية» الخ ١٤/٦.

أى: في كون الشئ علّة، و لما كانت العلية قد تطلق على العلية المفهومية الاعتبارية، و قد تطلق على العلية الحقيقية أى كون الذات بحيث ينشأ منه المعلول، وهى بالمعنى الثانى عين ذات العلّة السابقة على ذات المعلول، و بالمعنى الاول متأخرة عن العلّة والمعلول، فسرّها، قدّه، بما أفاده في الكتاب، حتّى لا يتوهم أن في العلية الاضافية لا يلزم سبق العلّة على المعلول، بل سبق كل واحد منها على العلية، مع أن هذا ليس بمراد هنا.

قوله، قدّه: «يجب تقدّم العلّة على المعلول» الخ ١٤/٦.

أقول: مراده، قدّه، من العلّة هنا أعمّ من العلّة التامة والثاقصة، والعلّة

الخارجة والداخلة، إلّا أنّ في تقدّم العلّة على المعلول، وكذا الدّاخلّة عليه، شبهة ذكروها حلّها في محلّها، و سنذكرها مع حلّها بوجه أوفى في محلّه، انشاء الله تعالى.

مراده من التّقدّم ماهو الأعمّ من التّقدّم بالطّبع، أو بالعلّيّة، المعبر عن المشترك بينهما بالتّقدّم بالذّات. وهو أحد الاقسام الثمانية للتّقدّم: من التّقدّم الزمانيّ وبالطّبع، وبالعلّيّة، بالشّرف، و بالرّتبة، وبالتّجوهر، وبالحقيقة، وبالحقّ والملاك في هذا التّقدّم مطلق الوجود، أو وجوبه.

وفي تخصّيصه، قدّه، أجزاء البرهان بالسّبق بالذّات، من جهة أنّ ماسوى ذينك التّدّم- من أقسامه الخمسة المشهورة عندهم لا يقتضى التشكيك في المهيّة، المقولة على السّابق والآلحق. أمّا في الزّمان و الفضيلة، فظاهر. فإنّ أفراد الانسان المقول على أفرادها بالتساوى عندهم، بعضها مقدّم على بعض بالزّمان وبالشّرف. وكذا ربّ النوع الانسانيّ، والشمس، بالنسبة إلى سائر أرباب الانواع، مقدّم بالشّرف، مع أنّ ذلك لا يقتضى أن يكون حمل ماهيّة العقل عليها بالتشكيك. وأمّا التّقدّم بالرّتبة والتّجوهر، فهما أيضاً، من حيث أنّهما كذلك، لا يقتضيان الحمل التشكيكيّ عندهم. فإنّ الجسم المطلق مقدّم على الجسم التامّي، وكذا الجسم التامّي على الحيوان بالرّتبة العقليّة، والحيوان والتّاطق على الانسان بالتّجوهر، مع أنّ ذلك لا يقتضى التشكيك في الجوهر، المقول عليهما. بذلك صرّح صدر المتألّهين، في كتابه الكبير في الفصل الّذى عقده لضابة الاختلاف التشكيكيّ. وأمّا السّبق بالحقيقة والحقّ، فهما وإن اقتضياء ذلك، إلّا أنّهما غير معروفين عند القائلين

بأصالة المهية، وكثير من القائلين بأصالة الوجود أيضاً. بل قيل: أن ذلك من مصطلحات صدر المتألهين، قدّه ولذلك قيّد السبق بالعلية، مع أنه كما أظهر أفراد ما يقتضى التشكيك، كما يخفى.

ثم أن وجود تقدم العلة على المعلول - أى التقدم بالذات، الاعم من الطبع والعلية، كما عرفت - ظاهر، فإنه لولا ذلك، وكان العلة مع المعلول بالذات، لزم الترجيح بلامرجح في جعل أحدهما علة، دون الآخر؛ مع أنه لا يتصور عليه أحد الشئيين، اللذين لا تقدم لاحدهما على الآخر، كما لا يخفى.

قوله: «ولا يجوز التشكيك فى المهية» الخ ١٦/٦.

أى: عند المشائين من الحكماء. وبيان ذلك: أن الرواقين من الحكماء اختلفوا مع المشائين فى مسائل كثيرة:

منها جواز التشكيك فى الذوات والذاتى، بالنسبة إلى مصاديقهما، فجوزه الرواقيون ومنعه المشائون.

ومنهما أن مراتب الشّدِيد والضعيف أنواع متخالفة عند المشائين و متّفَقَة نوعاً عند الإِشْرَاقِيّين.

واستدلّ المشائون على عدم جواز التشكيك فى المهية: بأن ما به التفاوت بين أفراد المهية الذاتية، إمّا أن يكون معتبراً فى صدق المهية، أو لا يكون معتبراً فيه. فعلى الأوّل لا يكون الفرد الفاقِد له فرداً لها، وعلى الثّانى يكون الاختلاف فى الأمر الخارج عن المهية، لافيهما.

وأجاب عنه الرّواقیّون: أولاً بالتّقصّ بالعارض. وثانياً بالحلّ، يجعل ما به التّفاوت معتبراً في كمال الطّبیعة، في الحقيقة، مبني على اختلاف الأوّل. والاشراقیّون و إن ذهبوا إلى أصالة المهيّة، إلّا أنّهم جوّزوا التّشكيك في المهيّة، فهذا البرهان لا يبيد في إلزامهم بأصالة الوجود، إلّا أنّ جمعاً غفيراً من القائلين بأصالة المهيّة من المتكلّمين و متاخري الحكماء، من تبعه المشائين منهم، كالمحقّق الدّامات، والسّيد الصّدّر الشّيرازي، ومعاصره الدّواني، وولده غياث الحكماء، قدّس أسرارهم، ذهبوا إلى نفي التّشكيك في المهيّة، مع عدم ذهابهم إلى أصالة الوجود.

قوله: «فاذا كانا من نوع واحد» الخ ۱۶/۶-۱۷.

التّخصيص بالاتّحاد التّوعیّ والجنسیّ من جهة أنّه مع الاختلاف التّوعیّ، أو الجنسیّ لا يلزم التّشكيك، لجواز أن يكون ما به الاختلاف فيهما الفصول، لا الطّبیعة المشتركة بين التّوعين، و عند الاختلاف الجنسیّ، مثل علیّة الجوهر للعرض مثلاً فعد لزوم التّشكيك أظهر.

قوله: «أو جنس واحد» الخ ۱۷/۶.

أی: لو كان الاختلاف بسبب الطّبیعة المشتركة، لا بسبب الفصول الذّاتیّة، كما لا يخفى.

قوله: «كما في علیّة نارٍ لنارٍ» الخ ۱۷/۶.

مثال لعلیّة فرد من أفراد التّوع الواحد لفرد آخر منه.

قوله: «فى عِلِّيَّةِ الهِيولى والصَّوْرَةِ للجسم» الخ ١٧/٦.

مثال للوحدة الجنسية. وقيل^١: وفى هذا المثال نظر. الآنَّ عِلِّيَّةِ الهِيولى والصَّوْرَةِ للجسم ليست فى الوجود، بل هما من العلل القواميَّة للجسم. وقد غرقت أنَّ مثل ذلك لا يقتضى الاختلاف التشكيكى. نعم عِلِّيَّةِ الصَّوْرَةِ، من جهة أنَّها شريكة للعلَّة الفاعليَّة للهِيولى، من هذ القبيل، وكذا الهِيولى بالنسبة إلى كونها علَّة تشخّص الصَّوْرَةِ، فتأمَّل! لكن هذا لا يراد غير وارد، لأنَّ الهِيولى والصَّوْرَةِ من الأجزاء الخارجيّة للجسم، عند القائلين بتركّب الجسم من الأجزاء الخارجيّة. والتأفون للتشكيك فى الماهيّة لا يجوزُ ونه فى تلك الأجزاء أيضاً، بناءً على التركيب الانضمامى.

وقوله: «العقل الأوّل» الخ ١٧/٦.

هذا المثال، بناءً على كون العقول متّحدة بالتّوع، من قبيل الأوّل، وبناءً على كونها مختلفة كذلك^٢ وكون الجوهر جنساً لها، يكون من قبيل الثّانى. وعلى تقدير خروجها من كافّة المقولات، وكون الجوهر عرضيّاً لها، أو كونها وجودات صِرفة و أنواراً محضة، فلا يكون ممّا نحن فيه. ويكون ذكره على مذاق القوم، أى: فلاسفة المشاء، القائلين بتركّبها من الماهيّة والوجود مطلقاً، لا الإشراقيّين، القائلين بكونها أنواراً محضة، فإنّهم يجوزون التشكيك فى الذّاتى مطلقاً.

^١ - القائل الاقامير، منه ره.

^٢ - أى: «بالتّوع».

وإنما أتى بهذا المثال، مع استغنائه عنه بالمثالين، للإشارة إلى جريان ما أفاده في العلل الجسمانيّة والمجرّدة، أو الاتيال بئثال يمكن جعله مثلاً لكل واحد من القسمين باعتبارين. ويمكن أن يذبّ النظر، الذي ذكرناه^١ بوجه آخر: بأن مراده من عليّة الهيولى والصورة للجسم، كونها علّة له في وجوده فرضاً، على مذاق من يقول بجريان الاختراف التشكيكيّ فيهما أيضاً، لاهبائنا لما هو الواقع. في هذا المثال إشارة إلى عليّة الأشعة الكوكبيّة، أو عليّة النار الأسطقيسيّة، التي في كرة النار، للتّير ان الأرضيّة، فتأمل. فأنها علل إعداديّة.

قوله: «وكان الوجود اعتبارياً» الخ ۱/۷.

لأنه لو كان أصيلاً، يكون ما فيه التّقدّم والتأخّر هو الوجود، فلا يلزم التشكيك في المهيّة، كما سيذكره، قدّه.

قوله: «والمهيّة الجنسيّة الجوهريّة» الخ ۲/۷.

إشارة إلى أن، في المثال الأوّل التّقدّم للأفراد، وما فيه التّقدّم المهيّة النوعيّة، وفي المثال الثّاني التّقدّم للأنواع، و ما فيه التّقدّم المهيّة الجنسيّة. قوله: «بما هي في العلّة» الخ ۳/۷.

أنما قيده بذلك، لأنّ التّقدّم، أولاً و بالذات، للعلّة، مع أنّ العلّة للفرد أو التّويع ظاهراً، ولكن لما كانت في الحقيقة مستندة إلى ما به الاشتراك بينها، وهي حاصلّة في العلّة و المعلول، فيكون التّقدّم والتأخّر راجعاً إليها في الحقيقة. وإنما لم

^١ - أى: «فى العاشية السابقة».

يقول: فيلزم الدور، لاختلاف طرفي التوقف، فتأمل تعرف!

قوله: «وقد جمع جم غفير منهم» الخ ٤/٧.

جواب لسؤال مقدّر في المقام. وهو أنّ القول بأصالة المهية، واعتبارية الوجود نسبه، قدّه، إلى شيخ اتباع المشرقيين. وهو، قدّه، وأتباعه، بل جمع من أتباع المشائين، من المتأخرين، لا يقولون بنفي التشكيك عن المهية، بل يجوزونه فيها، بل هذا إحدى المسائل، التي اختلفوا فيها مع المشائين، القائلين بأصالة الوجود، ووقع بينهم فيه التشاجر والتنازع العظيم.

فأجاب، قدّه: بأنّ هذا البرهان إلزام على الذين جمعوا بين الأمرين: مثل المحقّق الدّاماد، وسيد المدقّين، ومعاصره، وعامة المتكلّمين، وأكثر المنطقيّين.

قوله: «لكن ما فيه التّقدم والتّأخّر» الخ ٥/٧-٦.

قد يعبرون عنه بما به الاختلاف أيضاً، وقد يفرّقون بينهما بما سيجئ ذكره: في مبحث التّدّم التّأخّر، وفي مبحث التشكيك.

قوله: «والرّابع قولنا كون المراتب» الخ ٦/٧.

تحقيق المقام يتوقّف على تهديد مقدّمات: الأولى أنّ المقولات، التي تقع فيها الحركة في المشهور، أربع مقولات: الكم، والكيف، والوضع، والأين. ويسمّون الحركة في الأولى بالتّمو والذّبول، و غيرها. وفي الثّانية بالاشتداد، وفي الثّالثة بالحركة الوضعيّة، وفي الرّابعة بالثّقلة، وعند صدر المتألهين تقع في الارابعة المذكورة مع مقولة الجوهر أيضاً. والاستحالة أيضاً قد تطلق عندهم على تبدّل الكيفيّة، وقد

تطلق على تبدل والصورة، و الاول هو المراد هنا.

والثانية أن الاقوال المشهورة في الجسم الطبيعي خمسة: أحدها أنه مركب من الاجزاء، التي لا تتجزى متناهية، وهو مذهب المتكلمين. الثاني أنه مركب من الأجزاء، التي لا تتجزى غير متناهية، وهو مذهب النظام، ألزموه به، ولم يقل به صريحاً. الثالث أنه مركب من الاجرام الصغار الصلبة، التي لا تتجزى خارجاً، وهو مذهب ذي مقراطيس. والرابع أنه متصل واحد، ولكن قابل للانقسامات المتناهية. والخامس أنه متصل واحد، وقابل للانقسامات الغير المتناهية، وهذا مذهب الحكماء. والرابع مذهب الشهرستاني و في هذا المقام مذاهب أخرى سخيفة، كتركب الجسم من الالوان والسطح، ونحوها، لم تتعرض لها، وسنشير إليها في الطبيعيات، ان شاء الله والمرضى منها قول الحكماء: من أنه غير مركب من الاجزاء التي لا تتجزى والجواهر الفردة، ولا من الاجرام الصغار الصلبة، ولا من الالوان والسطوح، بل هو متصل واقعاً، كما هو كذلك عند الحسن، لكنه قابل للانقسامات الغير المتناهية. وعندهم أن الكميات المتصلة، القارة، وغير القارة المنطبقة عليه، مثله في الاتصال وقبول القسمة إلى ما لانهاية لها. والفلاسفة، القائلون بتركب الجسم من الاجزاء، التي لا تتجزى، اختلفوا أيضاً. فذهب المشائون مهم إلى تركبه من الهيولى والصورة، وذهب الإشراقيون إلى بساطته.

والثالثة أن مراتب الشدید والضعيف، في الحركة الاشتدادية مختلفة بالتويع

عند المشائين، كما مر ذكره.

والرابعة أنها غير موجودة في حال الحركة بالفعل، بل موجودة بالقوة.
 فقوله: «كما دلّ عليه قولنا» الخ تعليل لقوله «الغير المتناهية». وقوله: «لأنّ الاشتداد حركة» الخ إشارة إلى المقدّمة الأولى، وهي مسلّمة عندالجميع، بل بديهية. وقوله: «والحركة متّصلة» الخ إشارة إلى الثانية، وهي كذلك عندالحكماء، لا عندالقائلين بالجواهر الفردة وقوله: «وكلّ متّصل» الخ إشارة إلى الرابعة، وهي مبنية على مذهب المشائين، كما مرّ ذكره. وقوله: «كالاستحالة» الخ، قد مرّ أنّ مراده من الاستحالة، هنا الحركة في الكيف، لأنّ وقوع الحركة في مقولة الكيف متّفق عليه بينهم. ويمكن أن يكون المراد منها معناها الأعم: من تبدّل الكيفيّة، و تبدّل الصّورة، بناء على ما اختاره، قدّه، من الحركة الجوهرية، وإن لم يتناول إطلاق الحركة الاشتدادية عليها في عرف المشائين. لأنّ ما أفاده في المقام يجري في الاستحالة بالمعنيين، إلّا أنّه يجب أن يخصّ تبدّل الصّورة بالتبدّل التدريجي، دون الدّفعي، وإلّاكون وفساد في الثّاني.

قوله: «عندهم».

أى: «عندالمشائين» ١٠/٧.

قوله: «وتلك المراتب غير متناهية» الخ ١٠/٧-١١.

١ - لانها، عندالقائلين بها، عبارة عن كون الاول في المكان الثاني، وليست بمتصله، بل هي أكون متعدده، مركبة من أجزاء، لا يتجزى، متصلة بحسب الحسن الظاهر وغير متصله في الواقع، وسجى بيان ذلك، منه قدّه.

أى بحسب قبول المتصل، الذى هى الحركة فى المقام.

قوله: «فلو كان الوجود اعتبارياً» الخ ۱۱/۷.

وذلك لبدهاءة أن الأمر الاعتبارى تابع فى الوحدة والكثره للمنتزع عنه، وإلا لم يكن اعتبارياً. فإن قلت: لانسلم ذلك، إذ يمكن أن ينتزع من أحر واحد أمور كثيرة باعتبارات مختلفة، مثل أن زیداً، الذى هو واحد أفراد الإنسان، ينتزع عنه الأبوة والأخوة والبنوة ونحوها، مع أنه شئ واحد.

قلنا: المنتزع عنه فيه أيضاً أمور مختلفة، لا أمر واحد، لأن زیداً، الذى ينتزع عنه هذه الأمور، إنما تنتزع عنه من جهة اتصافه بالجهاات المختلفة.

قوله: «أعنى الماهيات» الخ ۱۲/۷.

لما كان جمع من المنتسبين إلى ذوق الثالثة، ذاهبين إلى أن منشاء انتزاع وجود الممكنات إنما هو وجود الحق تعالى، فسرّ، قدّه، المنتزع عنه، بالمهيّة، حتى لا يذهب الوهم إلى هذا القول، لأنه غير مستلزم لما أفادة من المحال، كما لا يخفى.

قوله: «وهى هنا» الخ ۱۲/۷.

أما كونها غير متناهية، فلما مرّ. وأما كونها متأصلة، فبالفرض.

قوله: «بالفعل» الخ ۱۳/۷.

لأن المفروض أن الأصل فى التقرّر و منشأية الآثار هى المهيّة وأن الفعلية، والتحقّق الأصل ثابتة لها بالذات، ولغيرها بتبعها.

فإذا كانت هى المقرّرة هنا بوصف عدم التناهى، فيلزم ما أفاده، قدّه، من

المحدور، أعنى، قوله: «محصورة بين حاصرَيْن» الخ، فليزِم منه اجماع المتنافيين التناهى وعدمه.

قوله: «بخلاف ما إذا كان» ١٣/٧-١٤.

لأنَّ وحدة المهيّة وحدة إبهاميّة عددية، و من هنا تطابق الأفكار، و اتفقت الأنظار على أنَّ المهيّة، من حيث هى، ليست إلهى. بخلاف الوجود، فإنَّ وحدة وحدة سعيّة، إطلاقية: «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ»^١، لسيه له ثان من سنخه، أى: فى كون وحدته وحدة سعيّة.

قوله: «فإنّه كخيّط» الخ ١٤/٧.

إنّما عبّر عنه بالخيّط، لأنَّ العرفاء يعبّرون عن الوجود الصّرف، الحقّ المطلق القيومى، بالنقطة، من جهة بساطتها و سذاجتها و مبدئيّتها للخطوط وهما. ولّما كان الخطّ أوّل ما يظهر من النقطة، ثم يظهر منه السّطوح، والأجسام التعليميّة، سيّما على مذهب التّظام والقائلين بالجواهر الفردة - و كان الفيض المقدّس، والنّفس الرّحمانيّ أوّل ما ينشأ من الحقّ، تعالى - عبّر عنه بالخطّ. التعبير بذلك للإشارة إلى أنَّ مدارج الوجود دوريّة، لأنَّ الخطّ المستدير متّصف بذلك الوصف. والمراد من الشّتات هى الماهيات، وبالتفرقات أحكامها و عوارضها ولوازمها.

والمراد بالأولى مراتب الوجود ودرجاته و حدوده الوجودية، بالثانية الماهيات ولوازمها و عوارضها.

قوله: «فكان هنا أمر واحد» الخ ١٤/٧-١٥.

وبهذا أجاب صدر المتألهين عن إشكال الثافين للحركة الجوهرية، و تشبّتهم في نفيها بع بقاء الموضوع، وعدم وجود الأصل المحفوظ في حال الحركة، كما سيجي شرحه، في محله ان شاء الله.

قوله: «كما في الممتدات القارة» الخ ١٥/٧.

اي الخطّ والسّطح والجسم التعليمي.

قوله: «وغير القارة» ١٥/٧.

اي الزّمان، الذي هو مقدار الحركة. والمراد من المتصل أعّم من المتصل بالذّات، أو بالعرض، فإنّ الجسم التعليمي والزّمان، على مذهب بعض الحكماء متصّلان بالعرض، لا بالذّات.

ومراده، قدّه: أنّه كما أنّ في المتصلات القارة، والغير القارة وحدتها بالفعل وكثرتها بالقوة - ولا يقدح اشتغالها على الأجزاء المقدّرة الغير المتناهي في وحدتها الوجودية فكذلك الأمر في الحركات الكيفية، والجوهرية. أمّا كون كثرتها بالقوة، فمن جهة قابليّتها للانقسام إلى ما لا يتناهي كما مرّ بيانه وأمّا كون الأمر في الحركات الكيفية و الجوهرية كذلك، فلاّنها باعتبار الحركة التوسطية أمر واحد بسيط، لا كثرة لها. و من حيث الحركة القطعية، فهي و إن اشتملت على كثرة

الأجزاء والحدود، إلا أن جميعها موجودة بوجود واحد، وليست حاصلة بنت الكثر والتفرق، مادامت الحركة غير منقطعة، و وحدتها محفوظة م جهة وحدة الفاعل، الذي هو العقل الكلى والقابل الذي هو الهوى، و من جهة وحدة مافيه الحركة أيضاً. والكثرة العرضية مما لا يقاوم الوحدة الذاتية، فضلاً عن الواحدات.

قوله: «إلا أنها من حيثية مكتسبة» الخ ٨/٦.

وليت شعرى ما هذه الحيثية الاكتسابية، هل هي حيثية عدمية، فكيف يحصل بها الوجودية؟- أو ما هوية، فالمفروض أنها، من حيث هي، ليست بوجودة؟ فتكون عبارة أخرى عن الإضافة الإشرافية، التى هي عبارة عن إشراق نور الأنوار، جلّت عظمة بنور وجهه، و وجوده الصّرف القيومى، على سماوات عالم الأرواح، وأرضى الأشباح. وبالجملّة: فما لم يصدر من المبدء القيوم، تعالى، أولاً أمراً، هو متقرّر بذاته وموجود بحقيقته، من دون احتياج إلى حيثية تقييدية، لا يمكن أن يتحقّق شئ فى دار التقرّر أصلاً، كما صرّح به بعض الحافقين^١، لعرش التحقيق، و التدقيق.

قوله: «لا مقولية» الخ ٨/٨-٩.

أى: ما هو مقولة من المقولات التسع العرضية، التى هي عند المشائين، مع مقولة الجوهر، الأجناس القصوى للممكنات المركبة من النجس والفصل. وسميت مقول لقولها وحملها على ما تحتها فى جواب ما هو.

^١ - أى: «المحقق الطوسى»، منه قده.

وعند رهط من الحكماء منحصرة في أربع، أو خمس، أو اثنين وعرف مقولة الإضافة بأنها النسبة المتكررة. واختلفوا في وجودها: فالحققون ذهبوا إلى اعتباريتها وجعلوها من المعقولات الثانية الفلسفية. وذهب جمع إلى وجودها في الأعيان. ولما كان هذا القول من سخائف الأقوال، أعرض، قدّه، عنه، ومراده من تلك الإضافة الإضافة العلية، والمعلولية.

قوله: «كالوجود الاعتباري» الخ ۹/۸.

أي: عند القائلين بأصالة المهيّة.

قوله: «ما وحد الحق» الخ ۱۳/۸.

أي: ما وحد الحق أصلاً، لا من جهة ذاته، بمعنى عدم إمكان اثبات أحدثته الذاتية وبساطته الحقيقية. لأن أقل ما يلزم من هذا القول تركبه من المهيّة والوجود، والذات والصفة، لما تقرّر: من أن من جميع بين القول بأصالة المهيّة، ونفى المهيّة عن الواجب، تعالى. فهو قائل به^۱ باللسان، ولكن قبله ليس مطمئناً بالآيمان. إذ غاية ما يمكن أن يقال في توجيه كلامه، و تبيين مراده، أن الوجود الاعتباري، ينتزع عنده عن ذاته، تعالى، بذاته، وفي الممكن، عنه، بسبب حيثيّة تقييدية و تعليلية. ومعلوم أن مجرد هذا لا يمنع عن تحليله، تعالى، إلى سنخ الوجودية و سنخ آخر. لأن الوجود سواء كان أصيلاً، أو اعتبارياً، سنخ غير

^۱ - أي: «في وجود مقولة الاضافة».

^۲ - أي: «بنفي الماهية».

سنخ المهيّة. مع أنّ انتزاع الوجود عن حاقّ ذات المهيّة غير معقول، لأنّ المهيّة، من حيث هي، ليست إلهي، أى ليست بموجودة حتّى يمكن أن يُنتزع عنها الوجوديّة، بل يحتاج إلى حيثيّة تقييدية كالانتساب إلى الجاعل، ونحو ذلك، حتّى يحكم عليه بالوجوديّ. وانتزاعه عن رتبة متأخّرة، مع امتناعه في نفسه - إذ ليس الوجود من الصّفات الّتي يمكن أن تكون معلولة للمهيّة أو لازمة لها من جهة أنّ علّة الوجود يجب تقدّمها بالوجود على الوجود، فيلزم على تقدير عليّة المهيّة لوجودها، تقدّم الشّيء على نفسه، أو موجوديّة قبل وجوده^١، مستلزم للتركيب^٢ وعدم البساطة المحضة.

ولزوم التركيب من الذات والصّفة، على هذا التقدير، ظاهر مما أفاده، قدّه، في الشّرح. وبالجملّة: القول بأصاله المهيّة، ونفى التركيب والمهيّة عن الحقّ من قبيل الجمع بين المتنافيين، كما لا يخفى.

وأما عدم ثبوت وحديّة الوجوديّة، والوجوبية، فلأنّ الدّليل المشهور، الّذى اعتمد عليه الفلاسفة في إثبات توحيد الواجب، تعالى، هو أنّه على تقدير تعدّد الواجب يكون وجوب الوجود مشتركاً بينهما، مع كونه منتزعا عن حاقّ ذات كلّ واحد منهما. وما به الاشتراك الدّاقّ يقتضى ما به الامتياز الدّاقّ، فيتركّب ذات

^١ - أى: «امتناع انتزاع الوجود».

^٢ - أى: «أى وجود انتزاع الوجود».

^٣ - «أزجهت فقدان ووجدان»، منه قدّه.

كل واحد منهما ممّا به الاشتراك، و ما به الامتياز، التركيب مستلزم للاحتياج، المناقّي للواجبيّة.

واعترض عليهم شارح التلويح، بما ملخصه، أنّ معنى كون وجوب الوجود ذاتياً للواجب، كونه ذاتياً له، تعالى، في باب البرهان، لا الايساغوجي، بمعنى انتزاعه عن ذاته، تعالى، من دون حيثيّة تقييدية. ولا مانع من أن تكون هناك حقيقتان متبائنتان بتمام ذاتها، ويكون وجوب الوجود منتزوعاً عن كلّ واحدة منهما، من دون لزوم التركيب ممّا به الاشتراك، وما به الاختلاف.

وذنب هذه الشبهة منحصر في القول بامتناع انتزاع مفهوم واحد من حقائق متبائنة بماء ي متبائنة. وعلى تقدير الذهاب إلى أصالة المهية، واعتبارية الوجود، لا يمكن الالتزام بامتناع ذلك، كما بيّنه، قده، في الحاشية.

ولكن ما أفاده، قده، يتوقّف على مقدّمتين: إحداهما انحصار الدليل على التوحيد بهذا الدليل، و ماهو من قبيله. و ثمانيتها انحصار حلّ الشبهة المذكورة، و دفعها بما ذكر.

والمقدّمة الأولى، وإن لم يكن إثباتها ظاهراً - من جهة عدم انحصار الدليل على التوحيد بما ذكر و ماهو من قبيله، من حيث إثبات التوحيد من طريق التركيب: لأنّ الطرق إلى الله، و توحيده بعد أفاس الخلاتق، مثل برهان التمانع و غيره، حتّى قيل: أنّ خطيب الرازي أنهى البرهان على التوحيد إلى ألف برهان؛ ولأنّ واجب الوجود بالذات، لما كان واجب الوجوب من جميع الجهات

والحيثيات، وذاته المقدسة بسيطة الحقيقة، كلُّ كلِّ شئٍ تامه، لا يمكن أن يتصور مرتبة من الوجود وكماله، لا تكون واجدة لها، بنحواً على وأشرف، أو تكون متصفة فيها بالفقدان، فعلى تقدير تعدد الواجب، تعالى، لاشك أن كل واحد منهما غير محيط بالآخر، و غير واجد له، فيكون من هذه الجهة فاقداً للآخر متصفاً بالوجدان والفقدان، ومركباً منهما، والتركيب ملازم للفقر والإمكان المتنافي للوجود بالذات هذخلف، وبهذا التقرير لا يرد الشبهة المشهورة أصلاً، فتدبر ١- ولكن غالب تلك البراهين مما يتمسك فيها بلزوم التركيب إما من الهية والوجود، أو الذات والصفة، أو الغنى والفقر والوجدان والفقدان، كما لا يخفى.

مع أنه يمكن أن يكون مراده، قدّه، ما وحده الحق بالبرهان المعروف، المعتمد عليه عندهم. فكأنه لم يعتد بشأن غيره من البراهين: إما جهة أوله إليه، أو من جهة عدم الاعتداد به، عنده وعندهم.

وأما المقدمة الثانية، فهي ليست بمسلمة عند بعض المتأخرين^١، حيث تصدى لدفع الشبهة، مع تسليم الجواز بما ملخصه: أن الاشتراك في جميع الآثار، مع التباين في الحقيقة والذات، مما لا يمكن أصلاً. ومع فرض تعدد الواجب يجب اشتراكهما في جميع خواص وجود الوجود، وهو مناف للتباين المطلق والتناكر المحض. ولكنه غفل عن أن من أتم خواص الواجبين وأكملها، الذي هو مبدء جميع الخواص،

١ - بلاصیل: «والجدان».

٢ - میرزای جلوه رحمة الله، منه قدّه.

وجوب الوجود. ومع تسليم جواز انتزاعه من حقيقتين بسيطتين، كيف بمن ادّعاء منافاة الاشتراك في الخواص، مع الثبائن والتناكر، و كيف يكون هو أوضح من هذه المقدمة!

وبالجملة لولم ينحصر حلّ الشبهة بتسليم الامتناع المذكور، فلأقلّ من كون من أوضح الطرق، الدلائل، فتأمل! فإنّ الأوضح من ذلك، مع تسليم جواز الانتزاع، ما أشرنا إليه سابقاً: من أنّه لو فرض وجود واجبين، للزم فقدان كلّ واحد منهما كمالات الآخر، فلزم فسادهما. مع أنّه، على تقدير كون الواجب، تعالى، من سنخ المهيّة، كما هو لازم أصالتها، يلزم أن يكون مبدء الوجود غير موجود في حدّ ذاته من جهة أنّ المهيّة، من حيث هي ليست إلا هي، فضلاً من أن يكون واحداً أو غير كثير. فلو قرّر اللزوم، بما ذكرناه، ظهرت الملازمة من غير احتياج الى المقدمتين أصلاً، مع أنّه يلزم أن يكون إله الكلّ ومبدئه إثنين: سنخ المهيّة، وسنخ الوجود، فتأمل!

قوله: «من الصفات الحقيقيّة» الخ ۸/۹-۹.

أى: الحقيقيّة المحضة، وهي التي لا تكون الإضافة داخله في وجودها، ولا في مفهومها. ويقابلها الاضافيّة المحضة، والحقيقيّة الغير المحضة، الذات وإضافة، وهي التي الأضافة غير داخله في مفهومها، ولكن لها دخل في وجودها وتحققها.

١ - أى: «من أن يكون مبدء الوجود».

٢ - أى: «الحقيقيّة الغير المحضة».

فالأول مثل الحياة ونحوها، والثاني مثل العلم والإرادة.

وإنما لم يذكر الحياة، لأنّ الحىّ هو الدّرك الفاعل عندهم وهى مندرجة فى العلم وعندهم، إنّما خصّها بالحقيّة، لأنّ الاضافيّة المحضة لاشكّ فى زيادتها على الذات عندهم. أى: زيادة مفاهيمها، وإن كانت مبادئها ترجع إلى قيوميّته، تعالى.

قوله: «واحدة» الخ ٩/٩.

إنّما عدم اتّحاد كلّ واحدة منها مع الأخرى مفهوماً، فمسلم عند الجميع من القائلين بأصالة الوجود والمهيّة. والمقصود لزوم عدم اتّحادها مع الذات المقدّسة الوجوبيّة، كما هى غير متّحدة، كلّ مع الآخر، مفهوماً أو يكو المراد عدم اتّحادها مصداقاً ووجوداً، ولا مفهوماً. والدليل على لزوم ذلك الاتّحاد لزوم خلو الذات، لولاه فى حاقّ حقيقتها، عن تلك الصّفات الكماليّته، وانبعاتها عن الذات الفاقدة للكمال أو صيرورتها قابله وفاعلة بالنسبة إليها. أمّا لزوم اتّحادها، كلّ مع الآخر، فلأنّ تكثرها مستلزم لتركّب الذات الواجبة، وتعدّد جهاتها، وحيثيّاتها.

قوله: «لأنّها أيضاً» الخ ١٩/١١-١٢.

أى: لأنّ الذات، على تقدير أصالة المهيّة، مهية من الهيّات، لأنّ المفروض أنّ الوجود اعتباريّ. ولا يمكن أن يكون الواجب، تعالى، أمراً اعتباريّاً، بناء على جعله وجوداً محضاً. وقد عرفت: أنّ الجمع بين أصالة المهيّة ونفي المهيّة عن الواجب معناه جعله، تعالى، مهية بسيطة، منتزعة عن ذاتها. من دون

حیثیۃ زائدة - الموجودیۃ^۱ فلا یخرج، علی هذا القول، عن سنخ المھیۃ شیء متقرر بالأصالة أصلاً.

وأما إرجاع الضمیر فی قوله: «لأنها» إلى الصفات، فمما یأباه سباق الكلام، وإن صحّ التركيب بتکلف. مع أن کون الصفات، باعتبار مفاهیمها، مھیۃ من الماهیات بالمعنی الأعم للمھیۃ، لا یختصّ بالقول بأصالة المھیۃ. أللهم إلا أن یراد لزوم كونها كذلك علی ذاك القول، ولو باعتبار مصادیقها. لأن منشأ انتزاعها، حیثئذ، المھیۃ المتقرّرة فی الأعیان، لاحقیقة الوجودی الساری فی الذراری، لعدم جواز انتزاعها من الأمر الاعتباری الصّرف. وهذا بخلاف مالوکان الأصل فی التقرر، هو الوجود، دون المھیۃ. لأنّ جمیع هذه الصفات الكمالیۃ من العوارض الذاتیۃ للوجود المطلق، علی هذا القول، بل هذا أيضاً من أحد الدلائل علی أصالة الوجود. لآله، بعدما تقرّر من أن المھیۃ، من حیث هی، لیست إلا هی، أنّ عدم نفی الذات وکمالها، لا یمکن أن یمکن ما بالذات هذه الصفات، غیر سنخ الوجود، لانحصار المفاهیم فی المھیۃ والوجود والعدم. فکیف یمکن أن یمکن أمراً اعتباریاً، مع أنّه منشأ جمیع الصفات الكمالیۃ.

فیصیر معنی الكلام حیثئذ: فلا یمکن ائحاد الصفات کلّ مع الآخر، ولا مع الذات الموصوفة من جهة أن الصفات، علی ذاك القول، من سنخ المھیۃ مفهوماً، وتقرّراً، وهی متبائنة بالبینونة العزلیۃ مع کلّ شیء، حتّى مع الذات المقدّسة ولو

۱ - أى: «... جعله... منتزعه الوجودیۃ عن ذاتها...»

جعلت^١ غير ذى مهية، كما جمع بعضهم بين الأمرين، كما مرّ ذكره.

ويمكن أن يجعل المرجع للضمير الذات والصفات، باعتبار كل واحد منها، ولكن الأولى والألصق بسياق الكلام ما ذكرناه أولاً، هذا!

قوله: «ولا توحيد فعل الله وكلمته» الخ ١٣/٩.

قدمر: أن الألفاظ موضوعة للمعاني العامة؛ وأنهم قد شبهوا الفيض المقدس والوجود العام بالنفس الإنسانية، من جهة دفع كُرب الأعيان الثابتة ببسطه^٢ وشموله على قوايل الإمكان، كما يدفع الكُرب عن القلب ببسط النفس الإنسانية. وشبهوا أيضاً التعيينات الطّارية عليه^٣، في مقام مدّه وبسطه، بالحروف، والكلمات، والكلام، والآيات، السّور: على مراتب بساطتها و تركيبها، وأنحاء تركيباتها. فمن هذا سُمي الحكماء: العقول الفعّالة، والنّفوس الكاملة، بكلمات الله. وقد ورد في الخبر: «أعوذ بكلمات الله التّامّات كلّها».

ولكنهم قد يطلقون الكلمة على نفس الفيض المقدس: إما من أجل أنه أول الصّوادر الوجوديّة عن الحقّ تعالى، من مقارعة العلم والقدرة والإرادة، كما أن الكلمة أول تعين، طرء على النفس الإنسانية، من تركيب الحروف المفردة؛ أو من جهة اتّحاده مع الذات المقدّسة؛ أو قيامه بها، كقيام الكلمة والكلام بالمتكلّم، كما

١ - أى: «جعلت الذات».

٢ - أى: «بسط الفيض المقدس».

٣ - أى: «على الفيض المقدس».

ورد من قطب الأقطاب، وسيدالموحدين عليه السلام: من أن كلامه، تعالى، فعله فتدبر!

قوله: قدّه، «لكلّ منها جواب» الخ ۱۴/۹.

أى: لكلّ واحد منها جواب مخالف للجواب الذى للآخر، عندالسؤال عنه، بماهو. والقيد فى قوله: «المتخالفة» توضيحىّ كاشف. وكذا قوله: «لكلّ منها» الخ توضيحىّ.

ولزوم كون الصّوارد، على ذاك القول، وهى الماهيات ظاهر، بناءً على الملازمة بينالأصالة فى التقرّر معالأصالة فىالمجموعية. وأما بناء على عدمالملازمة بينهما، فلأنّ القائلين بأصالة المهيّة فى التقرّر قائلون بأصالتها فىالمجموعية، إلّا ماشذّوندر، ممّن لايعتنى بقولهم.

قوله: «أين السّماء» الخ ۱۵/۹.

أتى بثلاثة أمثلةبعدد العوالم الكليّة عند المشائين. والأوّل مثال بالبسائط المادّية والثانى بالمركّبات منها. والثالث بالمجرّدات، مقيساً إلى المادّيات، من جهة ظهور المخالفة منها. كما قيل:

جان گرگان و سگان از هم جداست متحد جانهای شیران خداست
وإلا فعلى هذا القول، المجرّدات أيضاً متخالفة، لأنّها مهيّة بسيطة، على ذلك القول.

قوله: «أَيْنَمَا تَوَلَّوْا» الخ ١٦/٩.

قد ذكرنا يتعلّق بشرح هذه الآية المباركة، فراجع إليه.

قوله: «ومعلوم أنّ وجه الواحد» الخ ١٦/٩.

أى: لقاعدة: «الواحد لا يصدر عنه، إلا الواحد». وإما لأنّ التكرار في

التجلى مستلزم التكرار في المتجلى: «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ»^١، من

جهة لزوم السّنخية بين العلّة والمعلول.

فإن قلت: كما أنّ الصّادر، على هذا القول، المهيّات المتخالفة، فكذلك المبدء

والمصدر^٢. فيحصل السّنخية والمشاكلة، مع أنّ صدور الكثرة مع الوساطة لا يقدح في

بساطة العلّة وتلك القاعدة المعروفة.

قلت: أمّا حصول السّنخية، فكّلاً. إذ قد عرفت أنّ فطرة المهيّة، وذاتها

وذاتيها الاختلاف، الغيريّة مع كلّ شئ، حتّى مع مهيّة أخرى. وأمّا عدم قدح

صدور الكثرة الطّويّة في بساطة العلّة، وحدثها، فلأنّ المعلول الأوّل على

هذا القول، هي مهيّة العقل الأوّل، وهي مخالفة مع مهيّة العقل الثّاني، بالذّات، وهما،

من جهة البينونة العزليّة مع الحقّ، على حدّ سواء، فوساطة أحدهما، في صدور

الآخر دون العكس، ترجيح من غير مرجّح، سيّما مع نفى التشكيك عن المهيّة وهذا

^١ - فأينما تولوا فثم وجه الله: البقرة (٢)، ١١٥.

^٢ - الاسراء (١٧)، ٨٤.

^٣ - أى: «لان الوجود».

بخلاف مالوکان الوجود هو الأصيل. لآله، کَلَمَّا كَانَ أَقْرَابَ إِلَى الْمَبْدَءِ، یَصِيرُ أَوَّلًا مِنْ غَیْرِهِ، مَعَ أَنَّهُ، قَدْ عَلِمَ مِمَّا قَالَهُ، تَقَدَّسَتْ أَسْمَانُهُ، وَصَفَ وَجْهَهُ بِالْوَحْدَةِ السَّیَّارَةِ فِی كُلِّ شَیْءٍ وَفِی. وَهَذَا لَا یُمْکِنُ مَعَ جَعْلِ الصَّادِرِ الْمَهْمَةِ. إِذْ هِيَ مَبَایِنَةٌ بِالْبَیْوَنَةِ الْعُزْلَةِ مَعَ الْمَبْدَءِ، تَعَالَى، وَ مَعَ سَائِرِ مَجْعُولَاتِهِ، فَأَیْنَ وَجْهَ اللَّهِ الْوَاحِدِ.

قوله: «وَأَتَى كَلِمَةُ كُن» الخ ۱۷/۹.

المراد بها الفیض المقدس، والتفّس الرّحمانی. وقد عرفت وجه تسميته بالكلمة وأما وجه تسميته بكن، فهي مأخوذة من قوله، تَقَدَّسَتْ أَسْمَانُهُ: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»^۱ ومن قول أمير المؤمنين، عليه السلام إِنَّمَا كَلَامُهُ، تَعَالَى، فَعَلَهُ، الْحَدِيثُ!

قوله: «المدلول عليها» الخ ۱۷/۹.

ای: المدلول علی وحدتها. أَمَّا سُمِّيَ بِالْأَمْرِ، تَشْبِيْهُاً بِالْأَمْرِ الصَّادِرِ عَنِ الْإِنْسَانِ مِنْ جِهَةِ التَّفْوِذِ وَلِزُومِ الْإِطَاعَةِ؛ أَوْ مِنْ جِهَةِ كَوْنِ الْأَلْفَاظِ مَوْضُوعَةً لِلْمَعَانِي الْمَعَامَّةِ، أَوْ أَلَمْ تَنْفَسِ الْأُمُورَ التَّكْوِينِيَّةَ، الصَّادِرَ مِنْهُ، تَعَالَى، كَمَا أَنَّ الْمَهْمَاتِ، أَوْ حُدُودِ الْوُجُودِ، وَمَرَاتِبَةِ مَأْمُورَةٍ بِذَلِكَ الْأَمْرِ.

ولمّا كان أوّل تعین، ظهر لهذه الكلمة، تعینُ الأرواح المجردة، وكان حکم

^۱ - ای: «لأن الوجود».

^۲ . یس (۳۶)، ۸۲.

التعین مستهلكاً في وجود المطلق، سَمِيَ عالم الأورح أيضاً بعالم الأمر، ووصفت بالوحدة من جهة وحدتها الوجودية، وإن حصلت لها الكثرة في موطن العقل، إلا أنها غير ظاهر الحكم الأثر فيها.

ويمكن أن يكون المراد بالأمر^١ هنا الإنسان الكامل. ووصفها^٢ بالوحدة، إشارة إلى أن المظهر الأتم الأكمل لا يتكرر، من جهة أن التكرار في التجلي مستلزم للتكرار في المتجلي.

قوله: «بخلاف ما إذا كان الوجود» الخ ١/١٠.

أشارة بقوله: «يدور عليه» إلى أن تشخص كل شيء بوجوده الخاص به وأن الوحدة متصادقة مع الوجود، كما هو مذهب الحكماء. بقوله: «بل عينه» إلى ما اختاره صدر المتألهين، من اتحادهما حقيقة. وسيجيئ نقل الأقوال وبسط الكلام فيها في مبحث الوحدة والكثرة، إن شاء الله. قوله: أصلاً خير لقوله: «بخلاف ما» الخ.

قوله: «فإنه يتوافق» الخ ٢/١٠.

إن قلت: لما كان تشخص كل شيء بنحو وجوده الخاص به، كما أن به فعليته أيضاً - و كل تشخص أب عن التشخص الآخر، كما أن كل فعلية آية عن الأخرى فيلزم على القول بأصالة الوجود، البينونة الغزلية، كما على مذهب القائلين بأصالة المهية.

^١ - «بالكمة» خ ل.

^٢ - أي: «وصف الكمة».

قلت: معنى أن كلَّ تشخصٍ آبٍ عن الآخر أنه آبٍ عن الاتحاد به، لأنه مبائن معه بالبينونة العُزليّة، التي بين المهيّات. وأيضاً: كلَّ تشخص، وإن كان مبائن معه بالبينونة العُزليّة، التي بين المهيّات. وأيضاً: كلَّ تشخص، وإن كان من حيث التعيّن مبائناً مع الآخر، إلاّ أنّه، من حيث نفس الوجود السّارى في الشّخصين لايبائن الآخر، بل يجانسّه و يساغخه. وهذا بخلاف ما إذا كان الأصل في التّقرر هي المهيّة إذ لا أصل محفوظه في المراتب، على هذا القول أصلاً.

قوله: «المتخالفات» الخ ۲/۱۰.

أى: المهيّات المبائنة.

قوله: «ويتشارك فيه المتمائزات» الخ ۲/۱۰.

أى: مراتب الوجود و تعيّناته، الحاصلة له من جهة مراتبه الذاتيّة، ودرجاته الأوليّة، أو المهيّات المتشاركة، من جهة، والمتخالفة، من جهة أخرى.

قوله: «وهو الجهة النّوريّة» ۲/۱۰.

كما قال تقدّست أسمائه: «اللهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ»^١ و فسرّ بأنّه وجود السّموات والأرض. وفسرّ بعض الفلاسفة «الشّجرة المباركة»، «والتّور» علي التّور «بالفيض المقدّس، و الرّحمة الوجوديّة السّارية، كما مرّ شرحه. و المراد ب«الظلمات» المهيّات. و لو فسرّ التّور بالحقيقة المحمديّة، فالمراد بها^٢ قوله: «و

^١ - النوره (۲۴)، ۳۵.

^٢ أى: «بالظلمات».

مشيَّته» ١٠/٣.

أي: مشيَّته الفعلية، أو الأعم منها و الذاتية. لأنَّ العلم الذاتي، الذي هو مشيَّته، تعالى، أيضا نور و وجود. لكن بناء علي التعميم يكون التقييد بالفعلية في قوله: «من الصفات الفعلية» علي سبيل التغليب.

قوله: «و رحمته» ١٠/٣.

أي: الرحمة السارية الرحمانية، و الخاصة الرحيمية.

قوله: «و غيرها من الصفات» الملح ١٠/٣.

مثل القدرة و الإرادة الفعليتين، و الخلق و الإيجاد و الإنشاء و نحوها، ممَّا أفاده في الحاشية.

فی اشتراك الوجود

قوله: «مشاركاً فيه لجميع الأشياء» الخ ۱۰/۷.

أي: لجميع الموجودات النفس الأمرية، الآفاقية و الأنفسية، و الذهنية و الخارجية، سواء كان من أفراد الوجود أو مراتبه، أو من الهيئات المنتزعة عن حدوده.

قوله: «و معلوم أن» الخ ۱۰/۷.

إشارة إلى بداهة هذه القضية، كما ادّعاها صدر المتألهين، قدّه، و أنّ ماسيذكره، من الدليل عليها، دليل تنبيهي.

قوله: «بما هي متبائنة» الخ ۱۰/۸.

أي: لا بما هي مشتركة في أمر ما، و لو مثل السّلوب و الإضافات، كما في انتزاع الإمكان من الممكنات، و المعلولية من قاطبة الموجودات الإمكانية و نحوها. فإنّ انتزاع المفهوم الواحد من المتبائنات، لا بما هي متبائنة، ممّا لاخير فيه، بل هو واقع كثيراً.

قوله: «بل مراتب حقيقة» الخ ۱۰/۸.

إن قلت: لا يلزم من عدم^١ كون الوجودات حقائق متباعدة أن تكون مراتب حقيقة، مقولة بالتشكيك. لجواز أن يكون له حصص متكثرة بتكثر الإضافات، أو يكون مقولا علي أفراده بالتواطي أو لا يكون له أفراد و مراتب أصلا، بل يكون له فرد واحد، و الباقي أطواره و أضوائه، إلى غير ذلك من الأقوال الاحتمالات.

قلنا: لعل غرضه، قدّه، بيان ما هو الواقع، المنساق إليه البرهان، لا ما يلزم من نفي الاشتراك اللفظي. مع أنه لو كان مراده ذلك، لم يكن خارجا عن ميزان الاستقامة. لأن الاحتمال الأول، و ما يقرب منه، مبنى علي أصالة المهية، و قد ثبت بطلانها بما أفاده من الأدلة. و الاحتمال الأخير مرجعه إلى ما أفاده، قدّه. لأن القائل بكثرة المراتب للوجود لا يجعل المراتب في عرض واحد، بل يجعل مرتبة منه، هي فوق ما لا يتناهي بما لا يتناهي عدة و مدة و شدة، أصلا، و باقي المراتب أضوائه و أفيائه، فيرجع التشكيك الخاصي إلى الخاص الخاصي. و أما احتمال التواطي، فهو باطل أيضا، لما نشاهد من اختلاف حمل الوجود علي الموجودات. فعلي تقدير الاشتراك المعنوي هذا الاحتمال مفروغ عنه. فلذلك جعل لازم القول بالاشتراك المعنوي، ما أفاده في الكتاب. و الله أعلم بالصواب.

قوله: «و المقسم لابد» الخ ١١/١٠.

و ذلك لأن التقسيم، علي ما بينوه، ضم القيود المتخالفة إلى مقسم واحد،

١. «من نفى...»، خ ل.

ليحصل بانضمام كلّ قيد قسم، فلا بدّ من اشتراك المقسم بين الأقسام، كما أفاده، قدّه.

فإن قلت: ما ادّعيته مسلّم، لو كان التقسيم واردا علي معنى واحد، مشترك بين الأقسام. و أمّا لو كان المقسم «المسمّى بلفظ كذا» كما يدّعيه أصحاب الاشتراك اللفظي، فليس بمسلّم أصلا.

قلت: فعلي هذا لا يكون التقسيم علي حقيقته، بل يكون في الحقيقة بيان ما وضع له لفظ كذا. مع أنّا نجد، بداهة، صحّة التقسيم الحقيقي للوجود إلى ما أفاده من الأقسام فتأمل!

قوله: «و إلّا ارتفع التقيضان» ۱۰/۱۴.

و ذلك، لأنّه لو كان للواحد تقيضان، فإمّا أن تجتمع علي الصّدق جميعا، و إمّا أن ترتفع كذلك، و إمّا أن يوجد واحد منها، و يرتفع الباقيان أو بالعكس. و الأوّل والثاني مستلزمان لارتفاع التقاض الثلاثة، أو اجتماعها. و الثالث مستلزم لارتفاع التقيضين بناء علي أنّ الأمرين اللّذين كلّ واحد منهما تقيض لشيء واحد، هما متناقضان أيضا. و الرابع مستلزم لاجتماعهما بناء علي هذا الاحتمال، كما لا يخفي.

و يمكن أن يبيّن هذه الملازمة، من دون التوقّف علي تسليم هذه المقدّمة. و هوأن يقال لو كان لشيء واحد تقيضان أو أكثر، فهو تقيض لكلّ واحد منها بالضرورة. و لنا مقدّمة صادقة، و هي أنّ التقيضين لا يجتمعان و لا يرتفعان. فإذا

فرضا صدقه^١ علي شيء، أو تحقق هو^٢ في موطن، فيجب أن لا يصدق عليه، أولا يتحققا فيه. فيلزم ارتفاع التقيضين لأن كلا منهما نقيض له، و قد ارتفعا جميعا عما صدقا عليه. وكذا إذا لم يصدق هو علي شيء، أو لم يحقق فيه، يجب أن لا يصدق، أولا يتحقق واحد منهما أيضا. لكنه لو تحققا جميعا، لزم اجتماع التقيضين. وفيه أي: في عدم تحقق أحدهما ارتفاع التقيضين.

و بيان آخر: لو كان لشيء واحد نقيضان، لوجب أن تتعقد منفصلة حقيقية من ذاك الشيء مع أحدهما، ومنفصلة حقيقية أخرى مع الآخر، مثل أنه لو فرضنا أن ب يناقضه ج و د، فتعقد هنا قضيتان منفصلتان حقيقتان: إحداها الشيء إمّا ب و إمّا ج، و الأخرى الشيء إمّا ب و إمّا د. و معنى الأولى أنه لا يجوز أن يكون الشيء ب و ج، و أن لا يكون واحدا منهما، بل يجب أن يكون واحدا منهما دائما، و لا يكون الآخر كذلك. و معنى الثانية الشيء يجب أن يكون دائما إمّا ب و إمّا د، كما فصلناه في الأولى. فإذا صدق علي شيء ب، فبحكم المنفصلة الأولى، يجب أن لا يصدق عليه ج و بحكم الثانية، يجب أن لا يصدق عليه د، فيلزم ارتفاع ج و د كليهما عنه، مع أن من حكم التقيضين أنه إذا ارتفع أحدهما، يجب أن يصدق الآخر، و ههنا ليس الأمر كذلك، فيلزم ارتفاع التقيضين. و إن لم يصدق عليه ب، يجب أن يصدق عليه واحد منهما و يرتفع الآخر. وفيه

١. أي: «صدق ذلك الشيء الواحد».

٢. أي: «الشيء الواحد المفروض. - «أو تحققه»، خ ل.

أيضا ارتفاع التقيضين.

و بوجه آخر: لو لم يكن نقيض الواحد واحدا، نفرض أن نقيضه أكثر من واحد. و من حكم المتناقضين أن لا يجوز ارتفاعهما و لاجتماعهما، و ينعقد منهما منفصلة حقيقيّة من جزئين. و إذا كان نقيض الواحد أكثر من واحد، ينعقد المنفصلة من ثلاثة أجزاء أو أكثر فيصير القضية مثلا في المثال المذكور، الشّيء إمّا ب و إمّا ج و إمّا د. و من لوازم هذه المنفصلة أن لا يصدق دائما علي شيء واحد، إلاّ أحد الأجزاء. فيجوز أن لا يكون زيد ج و لا ب، بل يكون د؛ أو لا يكون ب و لا د، بل يكون ج؛ أو أن لا يكون ج و لا د، بل يكون ب. فعلي الأوّلين يلزم ارتفاع التقيضين: إمّا ب و ج و إمّا ب و د. لأنّ المفروض أنّه تقيض لكلّ واحد منهما. و علي الأخير لو قلنا أن تقيض التقيض تقيض، يلزم منه أيضا ارتفاع التقيضين: و إلاّ تكون المنفصلة المذكورة بالنسبة إلى الرّفعين، و هما ج و د مثلا، لامانة الجمع و لامانة الخلوّ؛ و بالنسبة إلى أحد الرّفعين، مع المرفوع، و هو ب، مانعة الجمع لا الخلوّ؛ و بالنسبة إلى الجميع، مانعة الجمع و الخلوّ، لو كان الرّفعان غير متضادين. و إلاّ تكون، بالنسبة إلى الثلاثة منفصلة حقيقيّة، و بالنسبة إلى الإثنين، مانعة الجمع فقط. أو تكون، بالنسبة إلى واحد من الرّفعين، مع المرفوع، مانعة الجمع و الخلوّ و بالنسبة إلى الرّفعين، لامانة الجمع و لامانة الخلوّ و بالنسبة إلى الجميع، منفصلة حقيقيّة، علي تقدير عدم التضادّين الرّفعين، أو إلى الرّفعين، مانعة الجمع لا الخلوّ، و بالنسبة إلى الجميع، منفصلة حقيقيّة.

و جميع هذه التقادير مخالف لما قرّر في الميزان، لميزان الانفصال و تركّبه من الجزئين، أو من الأكثر. مع أنه، لو فرضنا عدم التناقض بين التقيضين، لا يكون التقيض إلاّ واحدا، لأنه حينئذ يصير القدر المشترك بين الأمرين تقيضا له، كما لا يخفى.

و بالجملة: لاشكّ أنّ كلّ مفهوم، إذا نسب إلى مفهوم آخر، تكون بينهما إحدى النسب الأربع؛ و أنّ النسبة بين المتناقضين التباين الكلّي، و تقيض أحد المتناقضين لو لم يكن تقيضا للتقيض، فيكون النسبة بينه و بين الآخر إحدى من النسب، فلو كانت التباين الكلّي، فإمّا أن يكونا متضادين، أو متناقضين. فإن كانا متناقضين، ثبت المطلوب. و إن كان متضادين، فيجوز ارتفاعهما، إذا كانا ممّا يتصور لهما ثالث، كما هو المفروض.

قوله: «صاحب حكمة العين» ١٠/١٦.

أي: الكاتب القزويني.

قوله: «إنا إذا أقمنا الدليل» ١١/١-١٠/١٧.

مثل قولنا العالم حادث أو مؤلف، و كلّ حادث أو مؤلف له محدث أو مؤلف.

قوله: «كلّا من الموجودات» الخ ١١/٦.

أي: من المجرّدات المرسلّة الجبروتية، و المنشآت الملكوتية، و البسائط العنصرية و مركّباتها: من السماويات و الأرضيات، و المعدنيّات، و الثباتات، و

الحيوانات غير الانسان. و المراد من الآفاق آفاق العوالم الطولية، و العرضية.

قوله: «و علامة الشيء» الخ ۱۱/۸.

بل يماثله من وجه، و يفايره من وجه. لأنه لو ماثله من جميع الوجوه، حصل الترجيح من غير مرجح، أو التكرار و التثني في صرف الشيء.

قوله: «فلو لم يكن الوجود مشتركا» الخ ۱۱/۱۰.

و ذلك لأنّ أمر المفاهيم منحصر في الوجود و العدم و المهيّة، و إذا لم يكن للوجود معنى مشترك بين الوجودات، لم يبق إلاّ سنخ العدم و المهيّة. و قد دريت أنّ المهيّة، ذاتها، التناكر و الاختلاف، كما أشار إليه سابقا بقوله: «لولا الوجود وحدة ماحصلا» الخ^۱. و الحال أنّ الموجودات بحكم قوله، تعالى: «سنريهم»^۲ الآية آيات له، تعالى. فلو لم يكن الوجود مشتركا بينها، لما كانت آيات له، تعالى، لأنّ المبائن للشيء لا يمكن أن يكون آية و علامة له. فإن قلت: لادلالة الآية الشريفة علي كون الموجودات آيات له، تعالى، بل إنّما تدلّ علي إظهار آياته فيها.

قلنا: أولا لا شك أنّ كلّ ما يظهره الحقّ، من الآيات، يكون معلولا له، تعالى، فلو اقتضي المعلوليّة التناكر و الاختلاف، لما جاز كونه آية له. و ثانيا

۱. كذا بالاصل و لعل المراد: «لو لم يؤصل وحدة ما حصلت / اذ غيره مشار كثرة أتت».

۲. «سنريهم آياتنا في الافاق و في أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق: فصلت (۴۱)، ۵۳.

ليست الآفاق و الأنفس ظرفا للآيات، بل هي كالمخارج و الذهن. فكما أن معنى الموجود في الذهن أو الخارج: ليس أتهما^١ شيئا، و الموجود فيهما شيء آخر، يكون فيهما، ككون المظروف في الظرف، بل معناه أن الشيء الموجود فيهما مرتبة من مراتبهما، فكذلك هنا، فتدبر!

قوله: «موافقة الوجود» الخ ١٢/١١.

أي: الكتاب التدويني موافق للكتاب التكويني الآفاقي، موافقة الوجود اللفظي و الكتابي، للوجود العيني، و موافق للكتاب الأنفسي، موافقتهما للوجود الذهني.

و إنما جعل الكتاب التدويني بمنزلة الوجود الكتابي و اللفظي معا، لأنه، إذا قرء القرآن صار لسان القاري لسان الحق، فصار كالوجود اللفظي، كما ورد: «يقول الله، بلسان عبده: سمع الله لمن حمده». سيما إذا كان القاري الإنسان الكامل. أو لأنه ظهر أولا بكسوة الألفاظ و العبارات، في مظهرية الصور المثالية للعقل الكلّي المستمي بجبرائيل، ثم تنزل بصورة الحروف و الأرقام المكتوبة. و جعل الوجود الأنفسي ذهنيّا من جهة أن تعقله بمنزلة الوجود الذهني للحق، تعالى.

قوله: «و الخامس أن خصمنا» الخ ١٣/١١.

قد جعل، قدّه، ما هو مناط الشبهة، بعينه مناط الدفع، لأن الاشعري جعل معلوليّة، الممكنات سببا لذهابه إلى الاشتراك اللفظي، بتوهم أنه علي تقدير

١. أي: «الذهن والخارج».

الاشتراك المعنوي، يلزم مجانسة المعلول مع العلة. فجعل، قدّه، المعلوليّة سببا لوجوب الاشتراك المعنوي، من جهة لزوم السّنخية بين العلة و المعلول؛ «قل كلّ يعمل على شاكلته»^۱.

قوله: «و إن كان بعض مصاديقه» الخ ۱/۱۲.

و هو الحقّ، تعالى شأنه.

قوله: «فوق ما لا يتناهي بما لا يتناهي» الخ ۲-۱۲/۱.

قال المحقّق الطّوس في شرح الإشارات:

«التهاية و الّا نهاية من الأعراض، الّتي تلحق الكمّ لذاته، و تلحق كلّ ما له، أو لشيء يتعلّق به، كميّة، بسبب تلك الكمّيّة: فمنها ما يعرض للكمّ المتّصل، و هو تناهي المقدار، و لاتناهيّه. و منها ما يعرض للكمّ المنفصل، و هو تناهي العدد، و لاتناهيّه.

و المقدار نفسه، كما يمكن فرض لانهايته في الازياد: لانهاية المقادير، أعنى تزايد الاتّصال، فقد يمكن فرض لانهايته في الانتقاص: لانهاية الأعداد، أعنى مراتب الانفصال.

و الشّيء الّذي له مقدار، كالجسم، أو عدد، كاللّعل، ففرض التّهاية و الّا- نهاية فيه ظاهر. و أمّا الشّيء، الّذي يتعلّق به شيء، ذو مقدار، أو عدد، كالقوي الّتي يصدر عنها عمل متّصل في زمان، أو أعمال متواليّة، لها عدد، ففرض

التهاية و الالتهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل، أو عدد تلك الأعمال. و الذي بحسب المقدار يكون إما مع فرض وحدة العمل و اتصال زمانه، أو مع فرض الاتصال في العمل نفسه، لامن حيث يعتبر وحدته، أو كثرته.

فالقوي بهذه الاعتبارات، تكون ثلاثة أصناف:

الأول قوي يفرض صدور عمل واحد منها، في أزمنة مختلفة، كرامة، يقطع سهامهم مسافة محدودة، في أزمنة مختلفة. و لاحالة، تكون التي زمانها أقل أشد قوة من التي زمانها أكثر. و يجب من ذلك أن يقع عمل غير المنتهية، في زمان. و الثاني قوي يفرض صدور عمل ما منها، علي الاتصال، في أزمنة مختلفة، كرامة يختلف أزمنة حركات سهامهم في الهواء. و لاحالة، تكون التي زمانها أكثر أقوي من التي زمانها أقل. و يجب من ذلك أن يقع عمل غير المنتهية، في زمان غير متناه.

و الثالث قوي يفرض صدور أعمال متوالية عنها، مختلفة بالعدد، كرامة يختلف عدد رميهم. و لاحالة، تكون التي يصدر عنها عدد أكثر أقوي من التي يصدر عنها عدد أقل. و يجب من ذلك أن يكون لعمل، غير المنتهية، عدد غير متناه.

فالاختلاف الأول بالشدة؛ و الثاني بالمدة، و الثالث بالعدة «إنتهى كلامه.

إذا عرفت هذا، فنقول: قد ظهر أن المناط، في إطلاق الالتهاية الشدي في القوي، اللواني هي مبادي الآتار، أن يقع أعمالها لا في زمان. فأن كان إطلاقه

علی المبادی المجرّدة، بهذا الاعتبار، لا ینحصر أّلا متناهی الشّدّي فی الواجب، تعالی، بل یشمل مطلق العقول الطّولیة و العرضیة، بل الثّقوس الکلیة الالهیة، البادیة و الصّاعدة، من جهة أمریّتها، و الأفعال الصّادرة عنها، من هذه الجهة (الجنبیة)، أي: الأفعال الحاصلة منها علی سبیل الإبداع و الاختراع مباشرة، أو تسبیبا. و یرتفع التفاضل بینها من هذه الجهة، بل یرتفع التفاضل من جهة کمال الفعل و تمامیته، و لكن بالنسبة إلی الأفعال التکوینیة. فهي لا تنصف بالشّدّة، لأنّها صادرة عنها بالتسبیب، و عن القوي الجسمانیة بالمباشرة. و هي لا تقدّر علی الأفعال الغیر المتناهیة، و إلاًّ لم وقوع الحركة لا فی زمان.

و لو کان المراد من أّلا متناهی الشّدّي ما لا یتصور أشدّ منه، فإن کان المراد أنّه لا یتصور أشدّ منه، من جهة وقوع فعله، لا فی زمان، فیکون جمیع المبدعات بهذه الصّفة و إن کان المراد لا یتصور أشدّ منه من جهة کمال الفعل و تمامیته و اقدریته، فهو ینحصر فی الواجب، تعالی، و ان کان المراد لا یتناهی نوریه و اشتماله علی نوریه غیر متناهیة، فالمبدعات أیضا كذلك کما تنبّه علیه فی الحاشیة. و إن کان المراد ما لا یتصور أشدّ منه وجودا، و أتمّ منه نوریه و لیس ما وراء وجوده وجود، فحینئذ ینحصر فی الواجب، تعالی أیضا. و من هنا قیل: أنّ أّلا نهاية الشّدیة مستلزمة للآ تناهی الوجودی، و أنّ تكون المتّصف بها غیر محدود الوجود، صرف الإنیة و مؤیس الأیسیات.

و إذا عرفت هذا فنقول: ما أفاده قدّه فی الحاشیة: من فرض أّلا تناهی

الشَّدَيِّ التَّحْتِيّ مطلقا بإطلاقه غير مستقيم. إذ ألا متناهي الشَّدَيِّ، قد عرفت انحصاره في الواجب، تعالى، فلا يشمل التَّحْتِيَّةُ^١ أصلا. نعم، هو ببعض الإطلاقات يعمّ الفوقيّة والتَّحْتِيَّة، و ببعض الإطلاقات لا يتصوّر فيه الفوقيّة، بل يكون جميع ما يتّصف به، من حيث الانّصاف به، عليّ شرع سواء، و إن كان من جهة أخرى، كعلّيّة بعض ما يتّصف به للآخر، يتّصف بالفوقيّة، لكنّه ليس من تلك الجهة.

أللهم، إلّا أن يقال: العلّة، لما كانت من جميع الجهات فوق المعلول و محيطه به و جميع آثاره، كان لاتناهي المعلول، في أي شيء كان و بأيّ معنى أخذ، ظل لاتناهي العلّة. فمن هذه الجهة يتصوّر- في اللاتناهي- الفوقيّة و التَّحْتِيَّة أيضا. و عليّ تقدير جعل اللاتناهي بالمعنى الأعمّ، من الفوقيّة و التَّحْتِيَّة، فقد جعل قده الأقسام تسعة: حاصلة من ضرب ثلاثة أقسام الفوقيّة في التَّحْتِيَّة.

و لكن يمكن أن يجعل الأقسام أكثر: بضرب كلّ واحد من الثلاثة في الثلاثة، ثم ضرب مجموع الاثنين، من الفوقيّة، في كلّ واحد منهما، من التَّحْتِيَّة، ثم ضرب مجموع ثلاثة الفوقيّة في كلّ واحد من التَّحْتِيَّة، و كذا ضرب مجموع الاثنين في مجموع الاثنين و مجموع الثلاثة في مجموع الثلاثة. لكن لا يوجد في الواقع مثال بجميع هذه الأقسام، بل يتداخل بعضها في بعض. فلذلك أخرب عن باقي الأقسام غير التسعة. و نحن قد عملنا جدولاً لما ذكره و وضعنا أمثلة الأقسام في خلالها.

بل الأقسام تسعة و أربعين: حاصلة من ضرب سبعة أقسام الفوقيّة في

١. أي: «للا نهاية التحيته».

السَّبْعَةُ التَّحْتِيَّةِ. و لو قَيَّدْنَا كُلَّ واحدٍ من الثَّلَاثَةِ، بكونه بشرط الانفراد، أولاً بشرط الانفراد عن الآخر، تضاعف الأقسام. و لكن لا يكون لجميعها أمثلة مطابقة للوجود، و لذلك أضربنا عنه في الجدول.

وَأَمَّا التَّسْبِيَةُ بَيْنَ الثَّلَاثَةِ، فباعتبار المفهوم، لا ملازمة بينها أصلاً، و يجوز انفكاك كُلِّ مَنَها عن الآخر. و لكن بحسب التحقيق، كلِّما، تَحَقَّقَ الشَّدَى تَحَقَّقَ المَدَى و العَدَى و لا عكس. و بَيْنَ المَدَى و العَدَى، على مذهب الحكماء أعنى على أصول المشائين منهم، تلازم في الوجود، و لكن، على مذاق القائلين بحدوث العالم، لا ملازمة بَيْنَ المَدَى و العَدَى. بل يجوز تَحَقَّقَ العَدَى بدون المَدَى، كما في الافلاك بناء على حدوثها و أباديتها، و تَحَقَّقَ، المَدَى بدون العَدَى، كما في العناصر الأربعة، بناء على أزلية كليَّاتها سِيَّما المنفعلة منها، بناء على تخصيص الأثر بالفعل، لا مطلق الأثر، حتَّى مثل القبول و الانفعال، فيشمل الهيولى أيضاً.

ثُمَّ أَنَّ المَدَى و العَدَى و الشَّدَى قد تلاحظ بالتسببة إلى الآثار الصادرة عن الشئ المتصف بها: فما يكون الأثر الصادر منه الَّذِي من شأنه الوقوع في الزمان، في اللازمان، يسمى بِالْأَلَمْتَنَاهِي العَدَى. و ما يكون عِدَّة آثاره الصادرة منه، غير متناهية عِدَّةً يَسْمَى بِالْأَلَمْتَنَاهِي المَدَى. و ما يكون مَدَّة إفاضاته، و تَحَقَّقَ إجاداته غير متناهية، يَسْمَى بِالْأَلَمْتَنَاهِي. و قد تعتبر بالتسببة إلى ذات الشئ، و حال نفسه، من جهة لا تنهاى وجوده، و عدم محدودية، و أزلية بقاءه، أو أباديته و عدم محصورية كمالاته أو نعوته، فيسَمَّى ما يكون شدة وجوده غير متناهية بِالْأَلَمْتَنَاهِي الشَّدَى

وما يكون وجوده أزلياً وأبدياً أو أبداً فقط، باللامتناهى المدى، من جهة استمرار بقائه ووجوده أزلاً وأبداً أو أبداً فقط، بالنسبة إلى وجوده في الأبد الآباد، و ما يكون عدة صفاته وكمالات غير متناهية، باللامتناهى العدى.

والواجب، تعالى، غير متناهى الشدى والمدى والعدى، بجميع معانيها، بل فوق مالا يتناهى بمالا يتناهى كذلك... والعقول الكلية متصفة بجميع تلك المعاني، إلا بمعنى واحد للشدى، وقد عرفته فيما سبق من الكلام. والتفوس الكلية البادية والصاعدة أيضاً متصفة بالمدى والعدى، بجميع معانيها، إلا بالمعنى الذى ذكر للعدى أخيراً، لو كان المراد الاتصاف بالكلمات الغير المتناهية دفعة، لاتدرجاً، وإلا فهي متصفة بها، من حيث مظهريتها للأسماء والصفات الغير المتناهية لله، تبارك و تعالى. والهيولى الأولى وسائر الموجودات الأزلية، على رأى المشائين، متصفة بالمدى والعدى القبول والانفعالى فى الأزمنة الغير المتناهية فى العدى. - ولكن اتصاف العناصر، أى: كليّاتها بهما لا يحتاج إلى ذلك التعميم، سيما بالنسبة إلى الفاعلة منها، وغير متصفة بالشدى وبأى معنى كان.

فلو، لاحظنا، فى الضرب وتحصيل الأقسام، معنای الشدى والعدى والمدى، وأضفناها إلى مامر سابقاً، تضاعف الأقسام أيضاً تضاعف الأقسام أيضاً، وزادت على ماسبق بكثير لكنّا تركناها للاختصار. وكذلك، لو أردنا بكل واحد من العدى والمدى والشدى اللا بشرط وبشرط لا، تضاعف الأقسام بسببها، إلا أن بعض أقسامها غير موجود و بعضها متداخل فلذلك تركناها، فتدبر.

والمجدول الذي عملناه، المشتغل على تسعة وأربعين قسمًا، الحاصلة من ضرب سبعة أقسام الفوقيّة في السبعة التّحتيّة هكذا: {راجع الجدول المقابل} قوله: «وفى عَيْن محدوديّة ظلاً وفيئاً» الخ: ۱۲/۲-۳.

إشارة إلى إرجاع التشكيك الخاصّ إلى الخاصّ الخاصّ. وبيانه: أن المصنّف، قدّه، اختار مذهب الفهلويّين من الحكماء، الذّاهبين إلى أن الوجود ذو مراتب متفاوتة، ودرجات متفاضلة.

واعترض عليهم: بأنّه يلزم من هذا القول أن يصير الواجب، تعالى، محدوداً، من جهة أنّه، كباقي المراتب، مرتبة من الوجود، ومحاط بالوجود المطلق، الشّامل له ولغيره، من المراتب. وأن يكون المطلق المحيط به أولى بالواجبيّة منه، تعالى، من جهة إحاطته به وبغيره.

فأراد، قدّه، دفع هذا الاعتراض: بأنّا، وإن ذهبنا، وفاقاً للفهلويّين من الفلاسفة، إلى أن الوجود ذو مراتب متفاوتة، إلّا أنّنا لما جعلنا بض مصاديقه، وهو الواجب، تعالى، فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى، وجعلناه أصلاً و شيئاً، و باقى المراتب ظلاً وفيئاً. فقد رجع الأمر إلى أن المطلق الّلا بشرط، هو الواجب، تعالى، والباقي أفيائه وأضوائه وأظلاله. وعليه فلا يلزم المحدورات المذكورة أصلاً، كما لا يخفى. وبالجمله هو، قدّه في بادى الأمر، وإن وافق المهشور، إلّا أنّه، بعد وضوح الحقّ وسطوع نور البرهان من أفق البيان، يصرّ بما هو الحقّ الصّراح، والقول الصّحاح.

قوله: «عن المبدء الموجود» الخ ١٢/٦.

التقيد بالموجود، لأنه اللازم من فهم أنه معدوم، وإلا لما كان العدم عنده مساوياً للتفى، فاللازم نفى المبدء مطلقاً.

ويمكن أن يكون التخصيص لأجل أن القائلين بثبوت المعدومات الأزليّة، لا يجعلون العدم مساوياً للتفى، فلا يلزم من نفى الوجود، عندهم، نفى المبدء مطلقاً. ولما لم يبين بطلان مذهبهم بعد، جعل اللازم منه نفى المبدء الوجود، لانفى المبدء مطلقاً، فتدبر!

قوله: «تعالى عما يقول الظالمون» الخ ١٢/٨.

إنما لم يصرح بما هو المحذور في هذا الشق، كما صرح، به، فيما لو فهمنا منه أنه معدوم، لأن المحذور فيه أشدّ. إذ، على هذا الفهم الفاسد الكاسد، يلزم أن يكون المبدء نفياً صرفاً وليساً محضاً. لأن القائلين بثبوت المعدومات، أيضاً لا ينفون إطلاق الذات الشئ على المعدومات. فلو جعلنا مبدء الكل لاشيئاً صرفاً، لزم أن يكون أدنى مرتبة من المعدومات الصرفة.

قوله: «ب عنوان إجراء أسمائه الحسنى فى الأدعية» ١٠/١٢.

إنما قيده بذلك، حتى لا يقال: أن أسماء الله توقيفية، ولعله، لم يجوز الشرع من إطلاق هذه الأسماء وإرادة المعانى المعهودة. أو لأن استعمال تلك الأسماء، فى الأدعية الأوراد، مما لا يمكن إنكاره. وقد يصير واجباً شرعاً كما فى إطلاق الرب والرحمن والرحيم والمالك، والأسماء المذكورة فى سورة التوحيد، وسائر السور المتلوة

فی القرائة، أو القرآن - بسبب التذرع وشبهه، بأن يجب قراءة القرآن بسبب التذرع
نحوه، وللخصوص العالم بمعانيها. أو اختار المصلى قراءة السورة، ألقى فيها هذا السهم،
مثل سورة الجمعة وغيرها من السور. وكذا بعض الأدعية الواجبة، في بعض
المقامات والحالات، أو الأعيه المستحبة. فإن التوجه إلى معاني تلك الأسماء
والالتفاوت إليها، لولم يسلم لزومه مطلقاً، فلارب في لزومه في بعض الصور أو
لزوم ترتب الأثر المنظور من الدعاء عليها. وحينئذ إن فهمنا منها ما أفاده، قدّه،
فقد جاء الاشتراك و لوازمه، من السخية بين العلة والمعلوم وغيرها. وأن لم نفهم
ذلك، بل فهمنا تقيضه، لزم تعطيل العالم من المبدء العالم، بل مطلقاً. لأن الجهل
المطلق مساوق مع العدم. لأن العلم المطلق من لوازم الوجود المطلق،
وعوارضه الذاتيّة السارية بسريانه، فيكون نفى مطلق العلم عن شئ مساوقاً لنفى
مطلق الوجود عنه وإن لم نفهم شيئاً لزم التعطيل.

قوله: «فعطّلوا العقول» الخ ۱۱/۱۲.

إن قلت: اللازم ممّا أفاده تعطيل العالم من المبدء الموجود، أو تعطيل العقول
عن المعارف، فلم جعل المحذور الأمر الأخير؟
قلنا: لأنّ القائلين بالاشتراك اللفظي لم يذهبوا إلى باقى الاحتمالات، بل
غاية ما يمكن أن يلزموا به، هو تعطيل العقول، كما لا يخفى، فلذلك خصّه به.

قوله: «كثير من المعاصرين» الخ ۱۲/۱۲-۱۳.

الظاهر أنّ مراده الشيخية، وفي كلمات من سبقه أيضاً إيماء إليه، كما في

بعض الشُّروح لفصوص الفارابی، وغيره.

قوله: «من باب اشتباه المفوم» الخ ۱۲/۱۳.

أى اشتباه وحدة المفوم والاشتراك، فى الاندراج تحته، بالاتِّحاد فى الأحكام المصاديق، والاتِّصاف بصفاتهما و آثارهما ولوازمهما.

قوله: «لأنه من باب تجنيس القافية» الخ ۱۳/۱.

قد ذكرنا شرحه فيما سبق، فراجع إليه!

فی زیادة الوجود علی المهیة

قوله: «غرر فی زیادة الوجود» الخ ۲/۱۳.

هذه المسألة، أيضاً، من مهمّات المسائل، و يتوقّف علیها كثير منها، بل مسألة أصالة الوجود، وغيرها، من المسائل أيضاً يبتنى تحقیق هذه المسألة. لأنّه لو كان الوجود عين المهيّا المتخالفة بالذات، لم يتحقّق سنخ الوجود، حتّى يكون متأصلاً، أو أمراً اعتبارياً، كما لا يخفى، فلا تحصل وحدة. ولا يمكن الذهاب إلى مذهب الفهلويّين، ولا غيره، من المسائل المبتنية على أصالة الوجود، أو تحقّق أمر آخر غير المهيّة، يعبر عنه بالوجود.

وإنّما لم يذكر، قدّه، كونها من المهمّات: إمّا لأجل كونها تفرعاً على المسألة السابقة ومن ملحقاتها، كما يرشد إليه تعبیر المحقّق الطّوسی، قدّه، بقوله، بعد إثبات الاشتراك، فيقاير المهيّة: وإمّا لاستفادته ممّا أفاده في السابق؛ وإمّا لعدم توقّف إثبات سائر المسائل علیها، بعد إثبات الاشتراك المعنوی، كما لا يخفى فتأمّل!

قوله: «بمعنى أنّ المفهوم من أحدهما» الخ ۳/۱۳.

أى: ليس المراد من الزيادة الزيادة في الخارج. لأنّ المحقّقين من الحكماء، القائلين بالزيادة، لم يذهبوا بالزيادة عينا، وإن نقل عن بعض من لا تحصيل له،

الذَّهَابَ إِلَى ذَلِكَ، كَمَا نَسَبَ إِلَى طَائِفَةٍ مِنَ الْمُشَائِينَ. بَلْ إِنَّمَا ذَهَبُوا إِلَى الزِّيَادَةِ فِي التَّصَوُّرِ، بَلْ فِي حَاقِّ التَّصَوُّرِ، بِالتَّعَمُّلِ الشَّدِيدِ وَالتَّكَلُّفِ الْبَالِغِ. فَإِنَّ الْأَشْعَرِيَّ، لَوْ كَانَ قَانِلًا بِهَذَا الْقَوْلِ، فَلَا يَكُونُ عَلَيْهِ غِبَارٌ أَصْلًا. بَلِ الْمُرَادُ مِنْهُ الْإِتِّحَادَ ذَهْنًا وَخَارِجًا، بِمَعْنَى إِتِّحَادِ مَفْهُومَا مَعَ الْاِخْتِلَافِ بَيْنَهُمَا فِي صَرَفِ اللَّفْظِ الْمَوْضُوعِ، فَهَمَا مِنْ قَبِيلِ الْأَلْفَاظِ الْمُتَرَادِفَةِ.

قوله: «وَلَكِنَّ الْعَقْلَ مِنْ شَأْنِهِ» الخ ٦/١٣.

لأنه من عالم الأمر والقدرة - «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي»^١ فله اقتدار، لا يكافيه اقتدار، إلا بآرثه ومبدئه، فإنَّ اقتدار ظلَّ اقتدار بآرثه.

قوله: «بِنَحْوِ عَدَمِ الْاِعْتِبَارِ» الخ ٧/١٣.

وذلك، لأنَّ الذَّهْنَ، وَ إِنْ كَانَ لَهُ اقْتِدَارُ اِعْتِبَارِ عَدَمِ كُلِّ شَيْءٍ، حَتَّى عَدَمِ نَفْسِهِ، إِلَّا أَنَّهُ فِي الْمَقَامِ، لَوْ اِعْتَبِرَ عَدَمَ الْمَهِيَّةِ، لَمْ يَتِمَكَّنْ مِنْ إِثْبَاتِ الْوُجُودِ وَالْحُكْمِ وَيَعْرُضُهُ لَهَا، مِنْ جِهَةِ اسْتِلْزَامِهِ اِجْتِمَاعَ التَّقْيِضَيْنِ لِحَاطًا. وَكَذَا لَمْ تَكُنِ الْمَهِيَّةُ، حِينَئِذٍ مَلْحُوظَةً، مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ، كَمَا هُوَ الْمَفْرُوضُ. بَلْ يَلْزِمُ دُخُولَ الْعَدَمِ فِي حَدِّ ذَاتِهَا، أَوْ مَلْحُوظًا مَعَهَا مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ، فَتَدَبَّرْ!

قوله: «وَإِنْ كَانَتْ بِالْحَمْلِ الشَّائِعِ الصَّنَاعِي وَجُودًا» ٩/١٣.

أى: بِالْحَمْلِ الَّذِي، مَلَكَهُ الْوَحْدَةُ فِي الْوُجُودِ وَ الْاِخْتِلَافِ فِي الْمَفْهُومِ. يُسَمَّى بِالشَّائِعِ الصَّنَاعِي لِشَبُوهِهِ فِي الْعُلُومِ وَالصَّنَائِعِ.

وإِذَا قَالَ هُوَ بِذَلِكَ الْحَمْلِ: وجود، مع أنه به موجود، لا «وجود» إشارةً إلى بساطة مفهوم المشتق، وإثباتا الوجود مع الموجود حقيقة، أو إلى أَنَّ الموجود بالحقّ والحقيقة هو الوجود، دون غيره.

قوله: «يكفيه نفس شيئية المهية» الخ ۱۰/۱۳.

أى: شيئيتها الذهنية، ألقى هي وجودها الذهني حقيقة، من جهة مساوقة الوجود مع الشيئية. أو كون المهيئات وجودات خاصة ذهنية. أو نفس شيئيتها الملحوظة في الذهن، مع قطع النظر عن وجودها الذهني والخارجي. وإن كانت في الواقع ونفس الأمر في الذهن مخلوطة به، بل هذا اللحاظ في الحقيقة نحو من الوجودها.

قوله: «لا خارجياً» الخ ۱۱/۱۳.

لاكنه، لو كان العروض خارجاً يكون التركيب بينهما انضمامياً. ولا شك في اقتضائه وجود المعروض، في ظرف العروض، كما هو مقتضى قاعدة الفرعية.

قوله: «السلب المعهود بين القول» الخ ۱۲/۱۳.

أى: سلب الوجود عن المهية.

قوله: «ولا يصح سلبها» الخ ۱۴/۱۳.

وذلك، لأنّ سلب الشئ عن نفسه محال وثبوتة لنفسه واجب، وإلا لزم اجتماع التقيضين.

قوله: «أى ما يقرن بقولنا لأنّه» الخ ۱۵/۱۳-۱۶.

المراد به الواسطة في الإثبات، التي هي أعمّ من الواسطة في الثبوت، ومبائن مع الواسطة في العروض عند أكثرهم.

قوله: «وغير المغفول» الخ ١٤/٤.

الغير الاول مضاف إلى المغفول، وهو مبتداء، والثاني خبر عنه، والمغفول صفته. أي: الأمر الذي ليس بمغفول، و يكون ملتفتاً إليه، وهي المهية غير الأمر الذي هو مغفول عنه، وهو الوجود.

قوله: «حماًلاً أولياً» الخ ١٤/٦.

وذلك، لأنّ المفروض اتحاد جميع المهيئات والمفاهيم مع مفهوم واحد. والمتحد مع المتحد متحد. والحمل الاول مناطه الاتحاد في المفهوم، فيلزم ما أفاده، قدّه.

قوله: «وعلى هذا التقرير» الخ ١٤/٧.

المراد به ما أفاده، قدّه: من أنّ اللازم على هذا القول الاتحاد بين الأشياء، في مقام شيئيتها المفهومية، لا مجرد الاتحاد في الوجود. وأنّ اللازم من هذا القول أن يكون حمل الوجود عليها وحمل بعضها على بعض، أولياً. فإنّ المحقق اللاهيجي، قدّه، اعترض على المثبتين للاشتراك المعنوي، والزيادة - وإلزامهم^١ على التافين: يلزم اتحاد المهيئات، على هذا القول، أو عدم انحصار أجزائها - بعدم الاستبعاد في هذا المحذور، بناءً على مانسب إلى جماعة من الصوفية من وحدة الوجود.

وأجاب عن هذا الاعتراض: بأنّ مانسب إلى الجماعة طوّراً. ما وراء طور

^١ - أي: «الزام المثبتين».

العقل فإنّ المفهوم ممّا أفاده، قدّه، أنّ أصحاب القول بوحدة الوجود ذاهبون إلى وحدة الموجودات، من جهة اتّحادها مع وجود واحد في مقام شيئيّة ماهيّاتها، لوجوداتها فقط، حتّى يصير المذخور على مذهبهم ماهو المذخور على مذهب الأشعريّ، من اتّحاد الماهيّات. فإنّه، لو كان لازم القول بوحدة الوجود الاتّحاد في مقام شيئيّة الوجود، الاشئيّة المفاهيم، لايلزم ما ذكره من المذخور على قولهم، لجواز انتزاع مفاهيم مختلفه عن وجود واحد، كما هو كذلك، ولو بناء على نفى اتّحاد الوجود أيضاً.

فرّد عليه، قدّه: بأنّ المذخور على مذهب القائلين بنفى الاشتراك، والقول بالعينيّة، هو اتّحاد الأشياء في مرتبة شيئيّة المهيّة، والحمل الأوّل. والمذخور على مذهب الصوفيّة الاتّحاد في رتبة الوجود، والحمل الشائع الصنّاعي، فلا يكون المذخور على القولين واحداً، حتّى يحتاج إلى تجسّم الجواب: بأنّ ما ذهب إليه الصوفيّة طور وراء طور العقول.

وأما بيان أنّ ماذكروه إمّا هو ذلك المقام فقط: فلانّ القائلين بوحدة الوجود المحقّقون منهم ذهبوا إلى أنّ الوجود الحقيقيّ، وما هو المنشأ لانتزاع الموجوديّة، من دون حيثيّة تقيديّة ولا تعليليّة، واحد، والباقي أفيائه وعكوسه وأظلاله.

وطائفة منهم جعلوا الكثرة كثنائيّة ما يراه الأحول، بالنسبة إلى الحقّ، تعالى،

من جهة إندكاك جبال إتيها بالنسبة إليه، تعالى. وجعلوا نوره الفعلي، مع سريانه في كل شيء، بالنسبة إليه ظلاً وفيناً، بل في الحقيقة محقاً، ولا شيئاً. وذهبوا إلى أن حقيقة الحق، تعالى، الوجود المطلق اللا بشرط، المنزلة عن الاتحاد والمجانسة مع المقيدات، المجتمع مع التعينات، لا من جهة حقيقته، بل من جهة ظهوره سريان نوره. فعلى هذا القول لا يلزم محذور أصلاً.

وفرقة أخرى منهم - تشابهت أقوالهم تشتت كلماتهم، من جهة اختلاف حالاتهم في السلوك، وصدور الكلام منهم، في حال الجذبة والفناء - يظهر من ظاهر أقوالهم القول بأن وجود الحق كلىً طبيعىً سارٍ في جميع الموجودات، وأن ليس في الدار غير ديار. وعلى هذا القول أيضاً لا يلزم اتحاد الأشياء، لا في مرتبة شئيه المفهوم، ولا في مرتبة شئيه الوجود. أما في مرتبة الهيّة، فلائهم جعلوا الكلىّ الطبيعىّ الوجودى السارى في الوجود، فلائهم لهم يذهبوا إلى اتحاد الموجودات مع الواحد بالشخص بل مع الكلىّ الطبيعىّ. ومعلوم أن الاتحاد مع الكلىّ غير ملازم لاتحاد الأشخاص الشخصات. أللهم إلا يجعل الكلىّ عين الشخصات أيضاً ويجعل الشخصات غير مختلفة أصلاً.

وفرين آخر يجعلون، في ظاهر القول، وجود الحق واحداً بالشخص، ومع ذلك يجعلونه عين كل شيء، وسارياً في كل ذرة وفي، تعالى عن ذلك. وعلى هذا القول، وإن لزم اتحادها، في مرتبة الشئيه الوجودية، إلا أنه، لا يلزم اتحادها في مرتبة الشئيه الماهوية. فإنه، كما أن الوحدة الشخصية للواجب، تعالى، لاتنا في

انتزاع المفاهيم الكثيرة، الكمالية، منه، تعالى، كذلك لاينا في انتزاعها عن الموجودات ولو مع اتحادهما مع وجودالحق، تعالى.

وبعض منهم، لغلبة الوحدة عليهم، لا يرون غيرالحق وصفاته وأسمائه شيئاً، أصلاً، لا أنهم يرون الأشياء، ويقول باتحاد مع الوجود الواحد.

فعلى جميع الأقوال في وحدة الوجود، لا يلزم ما أفاده صاحب الشوارق قدّه، نعم إنما يلزم ما ذكره، لو قيل بوجود المهيّة لله، تعالى، واتحاده، بوجوده ومهيّة مع وجود الأشياء وماهيّاتها، ولم يقل بذلك، فيما أعلم، أحد.

قوله: «لأنّ ما قالوا» الخ ۹/۱۴.

أى: ما قالوا من وحدة الوجود، فإنما هي في مقام الوجود الحقيقيّ للماهيات، بمعنى أنهم ذهبوا إلى اتحاد وجودها مع وجودالحق، على ما نسب إلى ظاهر أقوالهم، لا اتحاد المفاهيم والماهيات. فلا يمكن للصّوفية، بناءً على القول بوحدة الوجود، التزام اتحادهما في مرتبة شينيّة مفاهيمها وماهيّاتها.

قوله: «كان لها جزء آخر موجود» الخ ۱۱/۱۴.

أما لزوم أن يكون لها جزء آخر، فلاقتضاء الكلّية ذلك. إذ لا يتحقّق الكلّ إلا مع وجود جزئين، أو أكثر، ولا يتحقّق بدون التركّب من الجزئين، أو أكثر، ولا يتحقّق بدون التركّب من الجزئين، اذ هو^۱ أقلّ مراتب الأجزاء، والتّركيب منها. وأما لزوم كون جزئه موجوداً. فلما أشار إليه، بقوله: «لامتناع تقوّم

۱ - أى: «التركب من الجزئين».

الموجود» الخ.

قوله: «فيمتنع تعقل مهية» الخ ١٣/١٤.

وذلك، لأنَّ تعقلها متوقّف على تعقل الأمور الغير المتناهية ومادامت النفس بدنيّ الوجود لا تتمكّن من ذلك.

فإن قلت: بناءً على قدم النفس، لامانع من تعقلها للأمور الغير المتناهية، في الأزمنة الغير المتناهية. وبناءً على حدوثها، فهي، وإن لم تكن قادرة على تعقلها دفعة لكنّها قادرة على تعقلها تدريجاً، ولو في المستقبل من الزّمان، من جهة كونها روحانيّة البقاء، أبدية الوجود.

قلت: بناءً على جميع الأقوال لا تتمكّن، على هذا التقدير، على تعقل مهية من الماهيات بالكُنه. لأنّه وإن تمكّنت، على تقدير قِدَمها، على تعقل الأمور الغير المتناهية في الأزمنة الغير المتناهية، إلّا أنّها، في هذا الفرض، لا يمكن دخول هذه الامور الغير المتناهية في الوجود مطلقاً، حتّى تقدّر النفس على تصوّرها. لأنّ جميع هذه الأمور، لها وجود غير وجود الأجزاء، فيكون الوجود جزئياً أيضاً، فتحتاج في تصوّر المهية إلى تصوّره، وهكذا. فيصلح مجموع آخر، ولا ينتهي إلى مجموع، غير متناه لا يحتاج في تصوّره إلى تصوّر آخر، فتأمل.

وعلى تقدير أنّ لا يكون للمجموع وجود آخر، فدخول هذه الأمور، الغير المتناهية، في الوجود غير ممكن أيضاً. لأنّه يلزم من فرض وجوها عدم وجودها، كما لا يخفى.

وأما على تقدير حدوثها وبقائها أبداً، فعدم اقتدارها على تصوّر الأمور الغير المتناهية دفعةً مورد للتسليم، واقتدارها تدريجياً، في الازمنة المستقبلية، غير نافع أصلاً؛ أما أولاً فلأنه على ذلك التقدير يجب أن لا تقتدر على تصوّر شيء بالكنه، مادامنا متعلقين بالبدن، مع أنه مخالف للبدية. وأما ثانياً فلأن اقتدارها على تصوّر الامور الغير المتناهية في الأبد، بتمامها وأجمعها، مبنئ على انقطاع الابد والامور التي التوجد فيه تدريجياً. وانقطاعه مستلزم لعدم اقتدارها على ذلك، مع أن التصوّر الاكتمالي، المبنئ على التسلسل المحال محال.

قوله: «وكون هذا تسلسلاً» الخ ۱۵/۱۴.

اعلم أن التسلسل عبارة عن وجود الأمور المتناهية، إمّا دفعةً، أو تدريجياً أو عدم وقوف تقرّرها على حدّ، وهو على أقسام.

لأنّ تلك الامور إمّا أن تكون متحقّقة، متمايزة بالفعل: دفعةً أو تدريجياً. أولاً. وعلى الأول، فإمّا أن يكون تمايزها في الوجود، أو في التجوهر. وعلى التقادير، إمّا أن تكون مترتبة، أو غير مترتبة. والترتب، إمّا أن يكون وضعياً، أو عقلياً. وعلى التقادير، إمّا أن تكون مجتمعة في الوجود الذهنيّ أو الخارجي، أو غير مجتمعة فيما. والوجود الذهنيّ، إمّا أن يكون عالياً أو سافلاً، وكذا الوجود الخارجي.

وعلى الثاني، أعني عدم التحقق بالفعل، إمّا أن يتوقّف تحقّقها، على الاعتبارات الغير المتناهية، أولاً. وعلى التقادير، إمّا أن يكون التوقّف في طرف الوجود، أو طرف العدم. والعلل المترتبة، إمّا أن تكون داخلية، أو تكون

خارجة عن القوام. والوجود أيضاً، إما أن تكون في طرف الأول، أو طرف الأبد. وجميع هذه الأقسام باطل، عند المتكلمين، إلا التسلسل في الأمور الاعبارية، والتسلسل اللاتقي، وعند الحكماء صحيح، لإقسام واحد، وهو التسلسل في المور المتناهية المترتبة المجتمعة في الوجود النفس الأمري، ذهنأ أو خارجأ.

وإذا عرفت هذا، فنقول: قوله: «وكون هذا التسلسل» الخ: أي تسلسلا ممتنعأ عند الحكماء. فأنه، على تقدير وجود تلك الأجزاء خارجية، أيك موجودة في الخارج بوجود متعددة، ولو بوجود أمور أخرى، متعددة، موجودة بحياها، مثل المواد والصور، كما يشير إليه - تكون مترتبة ومجمعة في الوجود. أما اجتماعها في الوجود فلأن الكلام في أجزاء الهيئات الموجودة بالفعل، ومن المعلوم أن جزء الموجود موجود. وأما ترتبها، فلأن المفروض أن تلك الأجزاء خارجية، والأجزاء الخارجية منحصرة في المواد والصور، أو ما هو بمنزلتها - وحديث توقف كل واحدة منهما على الأخرى، على وجه غير دائر، على السنة المشاء منهم دائر - و على تقدير عدم الانحصار فيما^١، لزوم الافتقار بين أجزاء المركبات الحقيقية الخارجية، مما تطابقت عليه الانظار ودلت عليه نتائج الأفكار مع أن المفروض أن الجزء وجود، وتوقف الموجود على الوجود، مما لا يعتريه شك وريب، هذا!

قوله: «وأما أن كانت أجزاء عقلية» الخ ١٤/١٦.

في الأجزاء العقلية وكيفية تركب الهيئة عنها أقوال، سيجي تحقيقها في محله.

^١ - أي: «في المواد والصور».

والمرضى منها، عند المنصف، قدّه، كونها متحدّة في الوجود الخارجى، متعدّدة في الذهن، بمنازاة في نفس الأمر والواقع: في مقام تجوهر ذواتها، وماهياتها.

ولما كان هنا مظنة اعتراض، وهو أن يقال: لزوم التسلسل على تقدير كون الأجزاء خارجيّة مسلم. لكننا لانسلم أنّها خارجيّة، بل الحقّ أنّها ذهنيّة. لأنّ المروض أنّ الجزء وجود، وهو أمر اعتبارى عند الأشعرى، لا تأصل له أصلاً. وإذا كانت الأجزاء ذهنيّة، فلا يلزم التسلسل المحال. لأنّها على هذا التقدير متحدّة في الوجود، متغايرة بالاعتبار، والتسلسل في الأمور الاعتباريّة جائز، لأنّه ينقطع بانقطاع الاعتبار.

فأجاب: بأنّه، بناء على أصالة المهيّة واعتباريّة الوجود، لو كانت تلك الأجزاء عقليّة، فالمختار، وإن كان أنّها متحدّة في الخارج، وموجودة بوجود واحد سواء كانت أجزاء الماهيات المركّبة، أو البسيطة، لو لكنّها بناءً على هذا القول متمايزة في مقام تجوهر ذواتها، وتحقّق ماهياتها مطلقاً: بسيطة كانت المهيّة المركّبة عنها في الخارج، أم كانت مركّبة فيه. لأنّها لو لم تكن ممنازة في حدّ تجوهرها، لما جاز سبقها على الكلّ المركّب عنها، وعلى وجوده بالتجوهر، مع أنّهم متطابقون على ذلك. وإذا كانت متمايز في نفس الأمر متقرّرة فيها لا باعتبار المعتبرو فرض الفارض، فيكون التسلسل في الأمور الواقعيّة الن،س الأمريّة، فيكون مُحالاً عند الحكميم، والمتكلم، كليهما.

قوله: «سبقها بالتجوهر» الخ ۱/۱۵.

قدماً أن المراد منه، بناءً على أصالة المهيّة، السبق باعتبار تقرر الماهويّ، وجوهر ذات الشئ وحقيقته. وسبق الاجزاء على الكلّ، باعتبار قوام الذات وتجوهر المهيّة، بما لا شبهة فيه. وكذلك سبق المهيّة على الوجود، بناءً على أصالتها عندهم.

فإن قلت: لانسلم تميز الأجزاء الذهنيّة في المهيّات البسيطة، في نفس الأمر وإلا يلزم خرق وحدتها و بساطتها الخارجية، سيّما على مذاق القائلين بأصالة المهيّة. لأنّ الوجود تابع لها في الوحدة والكثرة، فلو كانت تلك الأجزاء ممتازة في نفس الأمر وفي حدّ تجوهرها يلزم أن تصير موجودة بوجودات متكرّرة عيناً.

قلت: لاشك أنّ براء البسائط الخارجية، المركّبة عقلاً، ليست اعتباريّة محضة، وإلّا لجاز اعتبارها في البسائط الذهنيّة أيضاً. وإذا كانت متقرّرة واقعاً يلزم التسلسل المستحيل، وإن لم نقل بكثرة وجوداتها في الخارج. وأمّا استلزام تميزها بحسب المهيّة، لتكثّر وجوداتها الخارجية، فيمكن نفيه، على القول بأصالة المهيّة، بمعنى استلزام كثرة المهيّات، وتعدّدها لتعدّد الوجود مطلقاً، بل كثرة الوجود تابعة لكثرة المهيّة، لأنّه، كلّما تعدّدت المفاهيم، لزم تعدّد الوجودات.

فإن قلت: فعلى هذا لا يتمّ قوله، قدّه، فيما سبق: «لولم يؤصل وحدة ما حصلت» إلى قوله: «ما وحد الحق ولا كلمته ولا صفاته» الخ، لجواز تعدّد مفاهيم الصفات، مع وحدة وجودها عيناً.

قلت: المحذور، فيما سبق، لا يتوقف على ما ذكر. لجواز أن لا تكون كثرة

المهيّة، مطلقاً، ملازمة لكثرة الوجود، إلاّ أنّ انتزاع المفاهيم المتعدّدة من الوجود الأحديّ، المبسوط على تقدير أصالة المهيّة، ممّا لا يعقل أصلاً. لأنّ الكلام في صفات الواجب بالذات، الّذى هو واجب من جميع الجهات، وبسيط محض ساذج. فلو لم تكن حقيقته المقدّسة من سنخ الوجود الساذج، امتنع اتّحاد صفاتها المقدّسة مع ذاته الوجوديّة، كما لا يخفى. مع أنّ هذا الجواب إنّما ذكرناه من قبّل القائلين بأصالة المهيّة ولانبالى أن يرد عليهم الإشكال مطلقاً، فتدبر!

قوله: «وأما فى ماهيات المركّبات الخارجيّة فهى عين» الخ ۱۵/۱۳.

يعنى على تقدّر كون الوجود جزء للمهيّة، وأن يكون، هو، الأصيل فى التقرّر، وإن لم يلزم التسلسل فى الماهيات البسيط، إلاّ أنّه يلزم فى المركّبات، بالبيان الّذى مرّ ذكره. وهذا يكفى فى امتناع الجزئيّة، لأنّ ما يلزم من فرض وجوده المُحال، ولو فى موضع ما، فهو مُحال. لأنّ طبيعة الحال تتحقّق بتحقّق فرد ما منها، وإن لم يتحقّق باقى أفرادها.

قلت: المراد من التّحقّق لزوم المُحال، أو تحقّقه فرضاً، وعلى تقدير ما، وهذا

لا ينال فى الامتناع والمُحالّيّة، فتدبر!

فى أَنَّ الْحَقَّ، تَعَالَى، إِنِّيَّةٌ صِرْفَةٌ

قوله: «يقلا حقّ للقول المطابق» الخ ١٦/٤.

أقول: الْحَقِّيَّةُ وَالصَّدَقِيَّةُ كِلْتَاهُمَا وصفان للقول والعقود الذَّهْنِيَّةُ، إِلَّا أَنَّهُمَا يوصفان بِالْحَقِّيَّةِ، مِنْ حَيْثُ مَطَابَقَتُهُمَا (بِالْفَتْحِ) لِلوَاقِعِ، وَبِالصَّدَقِيَّةِ مِنْ حَيْثُ مَطَابَقَتُهُمَا (بِكَسْرِ) لَهُ. فَإِنَّ الْمَطَابَقِيَّةَ مِنَ الطَّرْفَيْنِ.

وَزَعَمَ بَعْضُهُمْ: أَنَّ الْحَقَّ وَصِفَ لِلوَاقِعِ، وَالصَّدَقُ لِلقَوْلِ وَالْعَدِّ. وَهَذَا زَعَمَ فَاسِدٌ وَحِسَابَانِ كَاسِدٌ، كَمَا أَشَارَ إِلَيْهِ صَدْرُ الْمُتَأَلِّهِينَ فِي الْأَسْفَارِ، بِقَوْلِهِ: وَقَدْ أَخْطَأَ مِنْ تَوْهَمٍ أَنَّ الْحَقِّيَّةَ عِبَارَةٌ عَنْ نِسْبَةِ الْأَمْرِ فِي نَفْسِهِ إِلَى الْقَوْلِ أَوْ الْعَقْدِ، وَالصَّدَقُ نِسْبَتُهُمَا إِلَى الْأَمْرِ فِي نَفْسِهِ. فَإِنَّ التَّفَرُّقَ بَيْنَهُمَا، بِهَذَا الْوَجْهِ، فِيمَا تَعَسَّفَ.

قوله: «يقال حقّ للموجود الَّذِي» الخ ١٦/٥.

المراد من عدم السَّبِيلِ لِلْبَطْلَانِ إِلَيْهِ، أَعَمٌّ مِنْ أَنْ يَكُونَ بِالذَّاتِ أَوْ بِالْعَرَضِ وَكَذَا أَنْ يَكُونَ مِنْ حَيْثُ الْوَاقِعِ وَنَفْسِ الْأَمْرِ وَبِحَسَبِ الْوُجُودِ فِي الْأَعْيَانِ فَقَطْ، أَوْ مُطْلَقَ التَّتَقَرُّرِ وَالتَّحَقُّقِ، وَلَوْ بِحَسَبِ الذَّهْنِ وَتَعَمُّلِ الْعَقْلِ.

وبهذا المعنى يشمل العقول والنفس الكلية من جهة أَمْرِيَّتِهَا أَيْضاً. فَإِنَّهَا، وَإِنْ لَمْ تَتَأَبَّ عَنْ الْعَدَمِ الْبَطْلَانِ. مِنْ جِهَةِ لِحَاطِ الذَّهْنِ وَحُكْمِ الْعَقْلِ - مِنْ حَيْثُ

النَّظَرُ إِلَى ذَوَاتِهَا، مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ بَارِنِهَا وَ مَبْدِنِهَا، أَوْ مِنْ حَيْثُ مَا هِيَ أَيْهَا الذَّهْنِيَّةُ، بِنَاءً عَلَى تَرْكِهَا مِنَ الْمَهِيَّةِ وَالْوُجُودِ - وَلَكِنْ لَا تَقْبَلُ الْعَدَمَ وَالْبَطْلَانَ، مِنْ حَيْثُ وَجُودَاتِهَا الْخَارِجِيَّةِ؛ وَفِي حَاقِّ الْوَاقِعِ وَكِبْدِ الْأَعْيَانِ، مِنْ جِهَةِ أَنَّهَا مِنْ سَبِحات وَجْهِ الْحَقِّ، تَعَالَى وَلَمَعَاتِ نَوْرِهِ، وَلَا تَكُونُ بَيْنَهَا وَ بَيْنَهُ، تَعَالَى، وَاسْطَةً خَلْقِيَّةً، فَلِذَلِكَ لَا سَبِيلَ لِلْبَطْلَانِ إِلَيْهَا أَصْلًا. اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَعْنَى عَدَمُ السَّبِيلِ لِلْبَطْلَانِ إِلَيْهَا مُطْلَقًا، وَفِي جَمِيعِ الْأَوْعِيَةِ وَمِنْ كَافَّةِ الْحَيْثِيَّاتِ، فَحِينَئِذٍ يَخْتَصُّ بِالْوَاجِبِ، تَعَالَى.

قوله: «والأوّل، تعالی، حقّ من جهة الخبر عنه» الخ ۶/۱۶.

أى: الخبر عنه فى لسان ولسان رسله و أنبيائه، بل كافة عباده و خلقه، كما أخبر هو، تعالى عن نفسه، بقوله: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ»^۱ الآية؛ وقوله «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ»^۲ «وَهُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ»^۳. «وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ»^۴ الآية. وأخبر عنه أعلم خلقه به، فى الأدعية الماثورة، والأحاديث المروية فى أوصافه ونعوته و أسمائه؛ وفى لسان المجودات، فى مقام تسبيحه و تمجيده،^۵ كما أخبر عزّ شأنه عنه بقول: «وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ

^۱ - الاخلاص، (۱۱۲)، ۱.

^۲ - الانعام (۶)، ۱۰۳.

^۳ - الحديد (۵۷)، ۳.

^۴ - الزخرف (۴۳)، ۸۴.

^۵ - «تحميد»، خ ل.

إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ^١ بل الخبر عن كلّ شئ بالأوصاف الكمالية والتعاليات والجلالات، إخبار عنه، تعالى، بها، من جهة أنّ الكلّ من رشحات كاله وجماله جلالة.

قوله: «من جهة الوجود» الخ ١٦/٦-٧

أى: من جهة أنّه موجود بالفعل.

قوله: «لكنّا إذا قلنا» الخ ١٦/٧.

لما كان المعنى الأخير مقتضى تمامي الحقّ، تعالى - وبأحد التفسيرين لعملا سبيل للبطلان إليه، كانت العقول المجردة والأرواح المرسلّة مشاركة له، تعالى، في الانساف بهذا المعنى - أشار إلى معنى آخر لا يشاركه فيه غيره، وهو مقتضى فوق التامة. فإنّ الموجودات على أربعة أقسام: ناقص، ومستكف، وتام، فوق التام. والمكوّنات ناقصة، والتفوس الكلّية المرسلّة مستكفية، والعقول المجردة تامة: والحقّ، تعالى فوق التام.

قوله: «وجود كلّ باطل» الخ ١٦/٨.

أى الهيّة. وفي هذا إشارة إلى أنّ الجود مطلقاً، وبجميع مراتبه ليس بباطل. لأنّه مطلقاً م صقع الله، تعالى، وظلّه، من حيث أنّ وجود: «أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ»^٢ «وأشرفت الأرض بنور ربّها»^١ أى أرض الماهيات المعبر عنها

^١ - الاسراء (١٧)، ٢٢.

^٢ - الفرقان (٢٥)، ٢٥.

بالأرضية لمكان تسفلها

قوله: «ألا كل شيء» الخ ۸/۱۶

أى: كل شيء يوصف بالسَّوآتِيَّة للحقِّ، تعالى، وهذا في عرف المحققين من الحماة مختصّ بغير العقول القادسيّة، فإنّها لا توصف بالسَّوآتِيَّة له، تعالى، وفي عرف العرفاء مختصّ بالمهيّة والأعيان الثّابتة، الّتي ما شئت رائحة الوجود أصلاً.

فالمراد بهذه الشَّيْئِيَّة الشَّيْئِيَّة الماهويّة، دون الوجوديّة، ويمكن أن تعمّ الشَّيْئِيَّتَيْن، ولكن في الوجود، من حيث انصباعه بصيغ زجاجات الأعيان والقوابل، أو من حيث لحاظه مجرّداً عنه التّسبب والإضافة إليه، تعالى. فأنّه لا بقاء له من هذه الجهة أصلاً، لأنّه نفس الرّبط ولا يمكن انسلاخه عنه أصلاً، و فرض انسلاخه مساوق مع أوّله إى الهلاك والبطلان. قال صدر المتألّين: لما سمع التّجّي، صلى الله عليه وآله، وقول لبید:

ألا كل شيء، ما خلا الله، باطلٌ وكلّ نعيم، لا محال، زائلٌ

طرب طرباً قدسياً، وقال: اللَّهُمَّ، لا عيشَ إلاّ عيش الآخرة.

إنّما إشارة إلى ما يدلّ عليه المصراع الآخر، وهو قوله: «وكلّ نعيم» الخ، من كون الجود أمانات الله، تعالى، ولا بدّ أن يرد يوماً إليه، تعالى، في الغاية، كما قال، تعالى: «وَيَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا»^۱ فقال (ص)، ألا أن العيش

^۱ - الزمر (۳۹)، ۶۹.

^۲ - النساء (۴)، ۵۸: «ان الله يأمركم...».

عيش الآخر، أى: عيش التعم الأخرىة الأبدية، التى لاتزول، وهوالبقاء بالله،
والفنا فيه: ذاتاً، وصفة، وفعلًا، وأثراً.

أو إشارة إلى أن الوجودات طرأ وكلاً من صقع الله، تعالى وأنها، من حيث
الإضافة إليه، فى التعم الدائم الأبدى، الذى لازوال له، إذاالموجود، من حيث أنه
وجود، لايقبل العدم أصلاً

قوله: «الذى هو عين الوحدة» ١٢/١٦.

إشارة إلى مساوق الوحدة والتشخص مع الوجود، كما هوالرأى الجزل،
والمذهب الفحل، فى باب الوحدة والتشخص.

قوله: «الوحدة الحقّة» الخ ١٢/١٦.

أى: الصّرف الخاصة. والمراد بها، باصطلاح الحكماء ، هى البسيطأتى
ليست مركبة من الوحدة وشئ آخر،أى: لايجلله العقل إلى شئ عرض له الوحدة
، كما قال الشيخ، قدّه، فى الوجود: أنه، قد يعنى به ألفٌ واحد، أووجود أو باء
واحد، أو موجود. وقد يعنى به أنه نفسالموجود، أو الواحد.

وفى اصطلاح العرفاء ما ليس له ثانٍ أصلاً . وليس بمقابل للكثرة، بل هى
أصلها ومبدئها. ويعبرن عه بالأحدية الذاتىّ اللا بشرطية،فتدبر.

وأشار بقول: «الهُويّة الشخصيّة»، إلى أن تشخصه، تعالى، نفس ذات
المقدسة. وهذا الكلام منه، قدّه ، تفريع على قوله: «مهيّئة إتيته». أى. إذا ثبت أن
صرف الوجودوالوجود مساوق للوحدة والتشخص - فهو صرف الوجود

والتشخص أيضاً.

قوله: «لو كان جوده عرضياً» الخ ۱۶/۱۲-۱۳.

لما كان العروض مشتركاً بين العارضى، بمعنى المحمول بالضميمة، وبين الخارج المحمول، فسرّه بمطلق العرضى، حتى لا يتوهم أنه ليس بعرض خارجى، أو أنه ذاتى فى باب البرهان، أو الايساغوجى للمهية فيه، تعالى. فالمعنى أنه ليس بعرض مطلقاً، أى: ليس بزائد على ذاته أصلاً.

قوله: «لأن كل عرضى معلل» الخ ۱۶/۱۴.

فإن قلت: المراد بالعرضى، لو كان المحمول بالضميمة، فمسلم أنه معلل، ولكن عند القائلين بالزيادة يمكن أن لا يكون وجود الواجب، تعالى، محمولاً بالضميمة لى مهية وإن إريد به العرضى بمعنى الخارج المحمول، فلانسلم أنه معلل. فإنه منقوض بالإمكان الذاتى للمهية، فإنه عرضى بهذا المعنى للمهية، مع أنه ليس بمعلل أصلاً. لأنه لو كان معللاً بغير المهية، فلوكانات المهية، مع قطع النظر عن علّة الإمكان، متصف بالإمكان، لزم تحصيل الحاصل. ولو لم تكن متصفة بالإمكان، لكانت متصفة إما بالوجوب أو بالامتناع، لعدم خلوشى عن المواد الثلاث، فيلزم الانقلاب. وكذا لو كان معلوماً للمية لتقدمت المهية على إمكانها، فيلزم أن تكون فى الرتبة السابقة على إمكانها غير ممكنة، فيلزم ماذكرنا من الانقلاب. وأيضاً لوكانت المهية علّة لإمكانها، لزم أن تكون مع قطع النظر عن معلولها غير ممكنة، فكانت غنية عن العلّة بذاتها، فلم تكن ممكنة، هذا خلف.

قلنا: لنا اختيار كلاً الشَّيْنَيْنِ، من غير لزوم محذور أصلاً: أمّا الشَّقُّ الأوَّلُ، فلأنَّ الوجود، لو لم يكن عين ذات الواجب، لاحتاج في اتِّصاف ذاته بالوجود إلى ضميّة، ولوعقلاً، قطعاً، لأنَّ المهيّة، من حيث هي، ليست إلّا هي. فلو استحقّت لجعل الوجود، من دون ضميّة، لزم الانقلاب.

وأما الشَّقُّ الآخر، فلأنّه لو كان الوجود ذاتياً، في باب البرهان للمهيّة، لكان معلولاً للمهيّة، فيلزم تقدّم المهيّة بوجودها على وجودها.

قولك: أنّ الذّاتي بهذا المعنى لا يعمل غير مسلّم. لأنّ ما ذكره الحكماء، من عدم معلّل أصلاً، وإلّا لزم أن يكون واجباً بالذّات.

والنّقض بالإمكان غير وارد: أمّا أولاً، فلأنّه أمر اعتباريّ انتزاعيّ ليس من الموجودات المحصّلة، حتّى يحتاج إلى العلّة. وهذا بخلاف الوجود، لأنّه قد ثبت أصالة وعينيّته. وأمّا ثانياً، فلأنّ الإمكان، لو فرض أنّه من حيث كونه وصفاً للمهيّة ناشٍ عن ذاتها معلوم لها ومتأخّر عنها، فلا يلزم من ذلك إلّا تأخّره عن حاقّ ذاتها وذاتيتها، لا تقدّم المهيّة وجودها عليها. وهذا بخلاف الوجود فإنّ علّة الوجود يجب تقدّمها بالوجود عليه، أي: على الوجود، فتأمّل.

قوله: «عرّف الذّاتي بما لا يعمل» الخ ١٤/١٦-١٥.

أي: لا يعمل بعلة غير علّة المهيّة، أو لا يمكن أن يجعل بالمجعل التركيبي. وأنّ اتّصاف المهيّة به، في رتبة هذا الجعل، غنيّ عن السّبب، وإن كان في رتبة الجعل البسيط معمولاً، بسبب الجعل الحاصل من علّة الماهيّة.

فإن قلت: لو كان الإمكان لازماً للمهيّة، لكان مجموعاً يجعلها، فيلزم أن لا يكون قبل الجعل إمكان، مع أن علة الاحتياج إلى العلة يجب سبقها عليه.

قلت: معنى لزوم الإمكان للمهيّة كفاية وضعها لوضعه، وكونه موضوعاً بوضعها، لابعليّة منها. أو من قبل جاعلها. ولكن لما كانت هي محتاجة إلى العلة صار هو محتاجاً إليها بالعرض، وعلة الاحتياج يجب سبقها عقلاً، لا خارجاً.

قوله: «والفرض» الخ ۱۷/۲.

أى: لما كان المفروض أن مطلق الوجود عارض على المهيّة في الواجب، فالوجود السابق أيضاً يلزم أن يكون عارضاً عليها، فنقل الكلام إليه، وهكذا.

قوله: «فيلزم التسلسل» الخ ۱۷/۴.

وهذا هو التسلسل المحال عند الحكماء. لأن تلك الإتيان مترتبة - من جهة أن الوجود السابق منشأ للاحق حيث أن العلة بوجودها مقيضة - ومجمعة^۱ في الوجود أيضاً، وهو ظاهر.

قوله: «حيث أن عينيّة الوجود» الخ ۱۷/۸.

أى: الواجب الآخر الذي هو علة لوجود ذلك الواجب المفروض، مثل الواجب الأوّل في عينيّة وجوده، أو زيادة على ذاته، فاذا فرضنا زيادة وجود مطلق الواجب على ذاته، فيكون وجود الواجب الثانى أيضاً زائداً على ذاته فننقل الكلام إليه.

^۱ - أى: «ولذلك الاتيات مجمعة».

فِي بَيَانِ الْأَقْوَالِ فِي وَحْدَةِ حَقِيقَةِ الْوُجُودِ وَكَثَرَتِهَا

قوله: «غرر في بيان الأقوال في وحدة» الخ ٩/١٧.

أقول: قد ذكرنا سابقاً أقسام التشكيك، والمعنى المراد من حقيقة الوجود، والفرق بين التقدّم والتأخّر، والشدّة والضعف، والكمال والتقصّ، والأوّلوية وعدمها، وأنّ التشكيك في المفاهيم مطلقاً مرجعه إلى التشكيك باعتبار وجودها، فراجع!

قوله: «حيثما تقوى» الخ ١٦/١٧.

بيان التشكيك الثّور، وكيفيّته.

قوله: «من مراتب الأشعة والأظلمة» الخ ٢/١٨.

مثل ما لو طلعت الشمس على بيت، وانعكس ضوئها منه إلى بيت آخر، وهكذا إلى ألف بيت مثلاً. فالتّور الطّالع على البيت الأوّل من مراتب الأشعة، والباقي كلّها عكس ذلك الشّعاع، وظلّه. ولكن جميعها بالنسبة إلى الظلمة البهتة نور، ومقابلة وطاردة لها، وليس ضعفها بقادح في إطلاق الثّور عليها.

قوله: «إلا للمرتبة الخاصة» الخ ٤/١٨.

لما كان المقوم يطلق غالباً على جزء المهية، والدّاخل في قوامها. والثّور لبساطته ليس له أجزاء، حتّى يكون له مقوم بهذا المعنى - ففسّر المقوم بما ذكره

من المعنى، دفعا لتوهم التركيب فيه. والمراد أن المقوم هنا ليس بمعنى جزء المهية، بل بمعنى مالميس بخارج عن الشيء: سواء كان عين الشيء، أو جزئه، أو محصل ذاته و محقق وجوده، كما في العلة الموجبة بالنسبة إلى معلوله، أو ماله دخل في تقوم ذاته، أو حصول كمالاته، كما في بعض صفات البسائط. وهو هنا بهذا المعنى الأعم، لا بمعنى جزء الشيء.

قوله: «أو قاده» الخ ۴/۱۸.

عطف على قوله: «شرط او مقومة».

قوله: «فللنور عرض» الخ ۵/۱۸.

مثلاً أن التور المطلق له مراتب في الحاضر، مثل نور الشمس والقمر والكواكب والسراج والثيران، ولكل منها أيضاً مراتب بإضافتها إلى القوابل، مثل الجدران والمريان ونحوها.

قوله: «وغيرها» الخ ۸/۱۸.

مثل الكمال والتقص ونحوها.

قوله: «كالحركة البطيئة» الخ ۱۱/۱۸.

ومثل المقدار الزائد، والتاقص.

قوله: «وجميعها» الخ ۱۵/۱۸.

مبتداء، خبره «كأشعة» الخ. ويمكن أن يكون خبر الجميع قوله: «ترجع إلى

أصل واجد».

وقال في الحاشية «أنّ هذا الكلام إشارة إلى التّوحيد الخاصّي». وقد بيّنا سابقاً أقسام التّوحيد، ويظهر منه كيفيّة دلالة هذا الكلام عليه، فردّاجع! قوله: «وبما هي شئ» الخ ١٨/١٧.

إذ الوجود بسيط، ليس الضّعيف منه مركّباً من الشئ. ولائمه لو تركّب من اللّاشئ، لزم تقوّم الشئ بنقيضه، كما قد مرّ شرحه. وقد بيّن، قدّه، هذا في باب المعاد الجسمانيّ، بقوله: «قد كان فصل الشئ من شئ بشئ». قوله: «وبما أنّ هذه الكثرة» الخ ١٩/١-٢.

وذلك، لأنّ هذه الكثرة نورية، غير حاصلة من التشابك بالعدم، كما أشار إليه صدر المتألّهين في فصل، عقده لبيان: أنّ امتياز الوجود بماذا. وبالجمله: لما كان وحدة الوجود وحدة سعيّة إحاطيّة إطلاقيّة، لاثاني لها من بالتجليات المختلفة، فكثرت هذه تما يؤكّد وحدتها الذاتيّة، بل مما كتبها على نفسه وأوجبها على ذاته، بحكم: «كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ»^١ قوله: «هي حقّ الوحدة» الخ ١٩/٣.

وذلك، لأنّها حاصلة من البعد عن مبدء الوحدة، وأوصل الرّحمة، ومنبع الأحديّة والبساطة، ومن التشابك بالأعدام، والتّلطّخ، بالموادّ، والاختلاط بالظّلّمات، والامتزاج بألوان القوابل، وهي مناط السّوائيّة والفقدان، كما أشار إليه المولوى بقوله:

چونكه بی رنگی اسیر رنگ شد الخ.

قوله: «ترجع إلى أصل» الخ ۴/۱۹.

وهی حقيقة الوجود والوحدة، ألتی إليها الرجعی والمنتهی، وعلى بابها العُكوف، وإليها يرجع الأمر كله.

قوله: «وحدة» الخ ۴/۱۹.

أی: من سنخ الوحدات العددیة المشهورة، ألتی تعرض المهیّات، و یقابلها والكثرات، من الجنسیة والتّوعیة والعددیة ونحوها، ممّا هو مذكور فی محله.

قوله: «بتمام ذواتها البسيط» الخ ۶/۱۹.

التمایز بین كلّ أمرین: إمّا بتمام الذات، أو بمجزئها، أو بالعوارض الخارجة عنها، وإمّا بالكمال والتّقصّ الحاصلین عن بسط الحقيقة وضيقها، وإمّا بالإطلاق والتّقيید، والکلیة والمجزئیة الحاصلة من ظهوراتها.

والتّباین بین الوجودات: من القسم الأول، على مذهب المشائین، وعلى مذهب الفهلویّین من القسم الرابع، و بالإضافة الخارجة عن الذات، على مذهب القائلین بالخصص، وبالتّعیّنات المتکثرة المتغايرة مع الذات بوجه، والمتّحدة معها بوجه آخر، عند العرفاء والصّوفیة.

قوله: «لیلزم التّركیب» الخ ۶/۱۹.

لأنّ الوجود على ماسیجی، بسیط لاجنس له ولا فصل، بل لیس بمجنس

ولافصل ولاعرض عامّ ولاخاصّ ولاكلّي ولاجزئيّ ولانوع، وبالجمله: كلّ ماهو من عوارض المهيّات وأحكامها.

قوله: «بمعنى أنّه خارج محمول» الخ ١٩/٨.

الفرق بينهما، قيل: بالعموم والخصوص: لأنّ المراد من الخارج المحمول ما ليس داخلاً في المهيّة^١ أو محمول عليها^٢، سواء احتياج في حمله عليها^٣ إلى ضميّة، أو لا، ومن المحمول بالضميّة الخارج الذي يحتاج في حمله عليها^٤ إلى ضميّة خارجيّة، أو ذهنيّة. فالفرق بينهما كالفرق بين الّلا بشرط وبشرط شيء. وقيل: أنّها متبائنان. فإنّ المحمول بالضميّة ما يكون حمله محتاجاً بالضميّة، والخارج المحمول ما لا يحتاج في حمله إليها.

ونيل: أنّ المحمول بالضميّة، يقال على المحاميل، الّتي لها مابازاء خارجاً، والخارج المحمول على ما ليس له مابازاء خارجي، من الاعتبارات الذهنيّة ونحوها. قوله: «توحّدهما» الخ ١٩/١٠.

أي: بأيّ نحو كان، من أنحاء الوحدة، ولو بالاشتراك في أمر سلبيّ أو إضافي أو اعتباري، ونحوها، فلا ينتقض بالإمكان، والمهيّة، ومقولة الإضافة، ونحوها، ولا بالحرارة الّلازمة الشّمس والثّار والحركة، ونحوها. لاشتراك الممكنات في أمر

^١ - «في الشيء»، خ ل.

^٢ - «عليه»، خ ل.

^٣ - «عليه»، خ ل.

^٤ - «عليه»، خ ل.

سلبي، وهو الّا ضرورة والّا اقتضاء؛ واشتراك الماهيات في كونها مقولة في جواب ماهو، وكونها كليات طبيعية ونحوهما؛ وكون ما ينزاع عنه في الممكن والمهية، هذا، الأمر السلبي والاعتباري حقيقة.

وكذا إضافة المعلوليّة، المنزعة عن كافّة الممكنات، والعليّة، والمنزعة عن الواجب والممكن، إذا كانت^١ مقوليّة، فمنتزع عنه فيهما أيضاً أمر اعتباري مشترك بين الجميع، مثل كونها منجعله مفاضة، أو منكشفة، ونحوها. ولو كانت^٢ إشراقية، فهي ليست انتزاعية، واشتراكها بين المعالين من جهة أنّها من سنخ الوجود. وكذا إضافة الثورية العلميّة، والحرارة الّلازمة للأمور المذكورة، إنّما تلزمها، من حيث وجودها، المضاف إلى ماهياتها، بالإضافة الإشراقية الثورية، والوجود سنخ واحد وأصل فارد.

أمّا أولاً، فلأنّ القائل يجوز انتزاع المفهوم الواحد عن الحقائق المتبائنة، لا ينكر اشتراكها في أمرًا، ولكن يجعلها متبائنة، من حيث الحقيقة والذات، من جميع الجهات الحقيقيّة، بمعنى أنّه يجعلها غير مشتركة في ذاتي أصلاً. فإنّ المشائين، القائلين بتباين حقائق الوجودات، قائلون باشتراكها في أمر اعتباري انتزاعي، وهو كونها شيئاً، أو ممكنًا؛ في الممكنات، وواجباً بالغير أو بالذات؛ في الممكن والواجب، أو كونها منشاء للآثار وطاردة للعدم، من دون حيثيّة تقييدية، لكنهم يجعلونها

١ - أي: «...كانت إضافة المعلوليّة...»

٢ - أي: «...كانت إضافة المعلوليّة...»

مختلفة من حيث الحقيقة والذات.

وأما ثانياً، فما ذكرته من اشتراك تلك الأمور في الأشياء المذكورة: من السُّلُوب والإضافات^١، مما لا يجدى نفعاً. لأننا ننقل الكلام في سبب الاشتراك في المذكورة، وما هو منتزع لها. فإن كان أمراً اعتبارياً آخر، فننقل الكلام إليه. فإن لم ينته إلى شيء، يرجع إلى ذوات تلك الأمور، فيلزم التسلسل المحال. وإن انتهى إلى شيء خارج عنها يتشارك الجميع فيهف مع كونها حقائق متباعدة بالذات، ثبت ما ادَّعينا من جواز انتزاع أمر واحد، من حقائق متباعدة. وإن انتهى إلى أمر داخل في ذواتها، لزم الخلف، لأننا فرضناها متخالفة بالحقائق.

وأما ثالثاً، فلأن مذكرته، من اشتراك الشمس وغيرها في الوجود، إلى آخر ما ذكرت، مما لا ينفع أصلاً. لأن الوجود المشترك، بينها وبين غيرها ليس مبدء للحرارة، من حيث أنه وجود، وإلّا لزم اشتراك جميع الموجودات فيها، بل من حيث ذوات المتخالفة، فيلزم ما ادَّعينا، من جواز انتزاع مفهوم واحد من المتبائنات بماهى متبائنات.

قلنا: أما مذكرته أولاً، فهو ناشئ عن قصور الفهم عن درك حقيقة المرادو فإن مجرد الاشتراك في أمر اعتباري يكفي في انتزاع مثل الإمكان، والهيمة، والإضافة، ونحوها، من المذكورات. وهذا بخلاف انتزاع مثل الوجود، والوجوب من الواجبين، والوجودات الخاصة. فأنهما ينتزعان من حاق ذات تلك الأمور،

^١ - بالاصل: «والإضاف».

بخلاف مثل الإضافات، والسُّلوب، والأُعدام. والاشتراك في الأمر الاعتباري الصَّرف، لا يكفي في انتزاع مفهوم وجودي عن حاقِّ ذات الشَّيْء، سيَّما إذا كان من المفاهيم الحاكية عن كمال الوجود، بما هو وجود. فإنَّ المحكى عنه، بمثل هذا المفهوم، صميم ذات الشَّيْء، وحاق، حقيقته، فلوانتزع من المتبائنات، بما هي متبائنات يلزم أن يكون الواحد عين الكثير.

فإن قلت: لافرق بين الوجود والوجوب، وبين الإمكان والعليَّة والمعلوليَّة ونحوها، من هذه الجهة. فإنَّ جميعها من الذاتيات، في باب البرهان، لمصاديقها، ومن العرضيات، في باب إيسا غوجي. فكما لا يقتضى انتزاعها الاشتراك في الحقيقة والذات، فكذلك لا يقتضى الوجود والوجوب الاشتراك في أمر جوهرى ذاتي.

قلت: الفرق بين الأمرين جلَّى واضح، حيث أنَّ الوجوب بمنزلة المهيبة للوجودات والواجبين، لو فرض محالا تعدُّد الواجب. وهذا بخلاف مثل الإمكان والعليَّة الاعتبارية المقوليَّة، ونحوها، فإنَّها من الاعتبارات الصَّرفة، يكفي في انتزاعها الاشتراك في أمرًا، مثل الأمر السلبي، أو الانتساب إلى الجاعل، ونحوه. وأمَّا ما ذكرته ثانياً، من نقل الكلام في تلك السُّلوب والأُعدام، فهو من سخائف الكلام، لأنَّها ليست من المحمول بالضميمة، حتَّى تحتاج إلى أمر آخر، يصير سبباً لائتلاف مصاديقها بها، بل من الخارج المحمول، الَّذي يكفيه نفس شيئيَّة المصاديق ومهيَّاتها. وما قيل: من أنَّ كلَّ عرضيَّ معلَّل، فالمراد منه العرضيَّ، بمعنى المحمول

بالضميمة، لا الخارج المحمول.

فان قلت: الوجود والوجوب أيضاً من الخارج المحمول، لا يحتاج انتزاعها من الوجودات والواجبين إلى غير ذواتها، فلا يحتاج إلى ما به الاشتراك أصلاً.
قلت: نعم، لكن الفرق أن المحكى عنه بما لا يمكن أن يكون الذوات المتبائنات بما هي متبائنات، ولا هي من جهة اشتراكها في أمر اعتباري انتزاعي، سيما بناءً على أصالة الوجود، وكونه الوجوب تأكد الوجود، فتأمل.

وأما ما ذكر أخيراً، من حديث الشمس والتار والحركة، فمختل المعنى والأساس أيضاً. لأن الحرارة، وإن لم تكن لازمة لوجودها، من حيث أنه وجود، لكن لاشك أن المؤثر فيها وجوداتها الخاصة. وإذا سلمت وصدقت، باشتراكها في حقيقة الوجود وسريانها فيها، فلعل الأثر المشترك للخصوصية، التي تعرض لتلك الحقيقة، في ظهورها في هذه الأمور. لا تعرض لها في غيرها، وتبائن ذواتها الماهوية لا يمنع عن ذلك، كما أن المقولات التسع العرضية متبائنة بتمام ذواتها الماهوية، عند المشائين، مع اشتراكها في الحلول في الموضوع، فتأمل!

قوله: «وبين أن يكون تحتة الكثير» الخ ١٩/١٦-١٧.

فإن في الثاني لم يصير الواحد، عين الكثير، من حيث هو كثير، بل اتحد مع الكثير، من حيث اشتراكها في جهة الوحدة، التي يحكى هذا المفهوم عنها، كما سيذكره في الجواب عن إشكال الحمل: مثل أن التاطق، المحمول على زيد وبكر وعمرو، من الذوات المتخالفة، المحكى عنه به فيها كونها ذات نفس ناطقة، لاهوياتها

المتخالفة، بما هي متخالفة، فجهة الوحدة والاشتراك فيها، مقدّمة على جهة الكثرة والتبائن والاختلاف، كما بيّنه في الحاشية.

قوله: «قلت» الخ ۱۷/۱۹.

لما منع، قدّه، عن أن يكون الواحد عين الكثير، في حمل المهيّة على أفرادها، أعترض عليه، بالتمسك بالحمل لإثبات كون الواحد عين الكثير. فأجاب، قدّه، بقوله: «قلت» الخ، والمقصود منه ما ذكرناه، وشرحناه.

قوله: «ومعلوم أن كلّ شيء» الخ ۳/۲۰.

أى: لما تحقّق أنّ الموضوع في الحقيقة نفس كلّها الطبيعيّة، الموجوة بوجود أفرادها، وجهة الكثرة هي العوارض، ثبت أنّ الموضوع واحد بالحقيقة لأنّ العوارض ليس لها دخل في ماهيّات الأشياء، وذواتها. لأنّ كلّ شيء في حدّ ذاته، ليس إلّا نفسه، ولا يعتبر فيه عارض أصلاً، ولا يدخل في هذه المرتبة غيره. نظير ذلك ما قيل: من أنّ المهيّة، من حيث هي، ليست إلّا هي.

قوله: «ولا تفاوت بين المهيّة» الخ ۹/۲۰.

فإنّ المهيّة، عند الأكثر، تطلق على الكلّيات الطبيعيّة، من حيث كونها معروضة لكلّيّة في الذهن. فلا تصدق على الموجود الخارجي، إلّا بتجريدتها عن هذا اللّحاظ. وما قيل من اتّحادها مع الكلّيّ الطبيعيّ المقصود منه اتّحادها مع التجريد عن اللّحاظ المذكور. وبالجمله: المهيّة تطلق على ما ينتزع عن حدود الوجودات، ويحكي عنها ذهنًا. فهي عبارة عن الحكايات الّذهنيّة للوجودات الخارجيّة النّفس

الأمرية، ألتى هى حقائق الأشياء عند الحكيم.

فإن قلت: فما معنى قولهم أن المهية أعم من الحقيقة، من جهة صدقها على المعدومات، وأن المهية هى المقول فى جواب ماهو، مع أن المفهوم من كلامه أن المهية هى مطلق المفاهى الذهنية، الحاكية عن الوجودات الخارجية؟

قلت: مرادهم الأعمية، من حيث المفهوم، ولكن، من حيث التحقق، المهية فى الوجودات الخارجية عبارة عما ذكرناه. ولا ينافى هذا أن يكون لها فرد آخر فى غيرها. والمقول فى جواب ماهو أيضاً تعريف للمهية بمعنى الذات، أو الذاتى للأشياء، لا مطلق المفاهيم الذهنية، مع أنه لو كان تعريفاً لها مطلقاً، لما كان فيه محذور أصلاً، لأن كل مفهوم له أفراد ذاتية، هو بالنسبة إليها، مقول فى جواب ماهو.

ويمكن أن يكون المراد بجواب ماهو، لأعم من ماهو فى ذاته، أو فى عرضه العام، أو الخاص، بل ماهو فى جوهر، حتى يشمل الفصول أيضاً، فتدبر!

قوله: «لأن مفهوم الوجود» الخ ١١٠/٢٠.

لأنه منتزع عن حاق ذات الوجودات، كما عرفت.

قوله: «وإن كانت الخصوصيات ملغاة» الخ ١١/٢٠.

أقول: أن قلت يبقى هنا شق آخر، وهو أن تكون الخصوصيات معتبرة، لا بشرط الاجتماع، والانفراد، أو تكون ملغاة. ومع ذلك لا يكون القدر المشترك محكياً عنه بهذ المفهوم، بل الحقائق المتبائنة بما هى متبائنة، ولا يبطل ذلك إلا بعدم جواز انتزاع مفهوم واحد من المتبائنات، بماهى متبائنات.

قلنا: يلزم على التقديرين أن يكون الواحد عين الكثير. لأنَّ الأوَّل هو الآحاد بالأسر، كما أفادة في الحاشية، والثاني أيضاً نفس الكثرة، بماهى كثرة، فتدبر!

قوله: قدّه، «والحصص الذهنية» الخ ۲/۲۱.

مبتداء، خبره «كبياض» الخ. وكذا قوله: «والأفراد الخارجية» فإنه مبتداء وخبره قوله: «كالأجناس العالية» وقوله: «والمراتب الخارجية» الخ مبتداء، خبره قوله: «كمراتب الأنوار».

قوله: «قد أشرنا في هذا البيت» الخ ۶/۲۱.

قد ذكر، قدّه، في حاشيته على الأسفار، أنَّ الأقوال، في وحدة الوجود وكثرته، أربعة:

الأوَّل قول القائلين بكثرة الوجود والموجود، مع القول بوحدة الواجب، وعدم اشتراك شئ معه في صفة وجود الوجود.

والثاني القول بوحدة الوجود مع القول بكثرة الموجود، بمعنى المنسوب إلى الوجود.

والثالث القول بوحدة الوجود والموجود.

والرابع القول بوحدة الوجود، في عين كثيرة الموجود، وبالعكس.

وقد ذكرنا تفصيل ذلك، فيما سبق من الكلام. ومراده، قدّه، بذوق المتألهين، القول الثاني.

قوله: «حقیقة الوجود» الخ ٨/٢١.

أراد بها الحقيقة في مقابل الظلّ، بقرينة قوله: «لا تكثر فيها». ويمكن أن يراد بها الحقيقة في قبال المفهوم. ويكون المراد من نفى التكثر فيها نفيه عنها، من حيث هي، من دون الإضافة إلى الماهيات، ويجعل المراد من الكثرة هي الظلمانية، كما مرّ تفصيله.

قوله: «فالمضاف إليه هو» الخ ١٧/٢١.

أى: وجود الواجب، تعالى.

قوله: «والإضافة» الخ ١٧/٢١.

أى: الفيض المقدّس، والتّفسّ الرّحماني، والمشية السّارية، ألّى هي نفس الرّبط بالحقّ، ولأجل ذلك عبّر عنها بالإضافة.

قوله: «أنحاء الوجودات» الخ ١/٢٢.

أى: مراتب المشية، وأوفياء الحقيقة.

قوله: «بل اصطلحنا» الخ ٢/٢٢.

قد سبقه في تسميتها بالروابط المحضة صدر المتألّهين، قدّه.

قوله: «إلا في التّسب» الخ ٨/٢٢.

أى: في التّسب الإشرافة الوجوديّة، والإضافات الإلهيّة والتّفحات الرّحمانيّة.

قوله: «لإنّها تصير طرفاً» الخ ١٠/٢٢.

أى: لولوحظت بالاستقلال، بل الحقّ أنّه، لا يمكن ملاحظتها كذلك أصلاً.

قوله: «بھیث لایخلو» الخ ۱۲/۲۲.

لأنّ لكلّ نفس، بل وجود سرّمع الحقّ^۱، والمقید لایخلوا عن المطلق، والمتعیّن عن اللامتعیّن.

قوله: «بل لا نفسیة» الخ ۱۶/۲۲.

أی: من جهة أنه آلة لحاظ وتقیّد صرف. لأنه من هذه الجهة، كالتسبة الحكمیة والإضافات المحضة.

^۱ - أی: «الحق المخلوق به. والمنشیة الساریة»، منه، قده.

غَرَّرُ فِي الْوُجُودِ الذَّهْنِيَّ

قوله: «كون بنفسه ومهيته» الخ ١/٢٣.

أى: لابسببها، كما ذهب إليه القائل بالشبح.

فإن قلت: على ما أفاده، قد يلزم أن يكون للمهية مهية، لكنه فسر الشئ بالمهية، فيكون عطف قوله: «مهيته» على «نفسه»، وتفسيرها بها - مع إرجاع الضمير في نفسه و مهية، إلى الشئ - مستلزماً لما ذكرنا.

قلت: إما فسر الشئ بالمهية، لأن الوجود العيني والتحقق الخارجى مما لا يمكن حصوله بحقيقته في الذهن، كما بينا وجهه سابقاً بالامزيد عليه. ولكن الضمير الراجع إليه باعتبار مفهوم العام - مع قطع النظر عن كونه في ضمن الوجود أو الشئ وجوده، الذى هو المهية، فتدبر! على سبيل الاستخدام. مع أنه، يمكن أن يكون ما أفاده لبيان اختصاص الحكم ببعض أفراد الشئ، لا أن المراد منه، في ظاهر اللفظ والإطلاق، بعضٌ مصاديقه. أو أن يكون المراد البعض، مع جعل الإطلاق بحاله، فتأمل:

قوله: «لم نقل في الأذهان للإشارة» الخ ٣/٢٣.

أى: قيام صور الأشياء وحقاتها الذهنية: إما مطلقاً، بناء على كون إدراك

التفس للصور العقلية، أيضاً، بنحو الخلاقية والفعلية، كما عند بلوغها إلى مقام الاتحاد مع العقل الفعال، وصوريتها عقلاً بسيطاً خلاقاً للصور التفصيلية. أو بالنسبة إلى الصور الحسية والخالية والمعاني الجزئية، لو لم نجعل الوهم العقل المنزل فقط، بناءً على أن إدراكها للعقلانيات، بمشاهدة أرباب الأنواع، أو بالاتحاد بالصور العقلية كما ذهب إليه صدر متأله الإسلام، واختاره المصنف، قدّ سرهما.

والمراد: أن قوله: «لدى الأذهان» ليس محضاً في الدلالة على القيام المحصولي الانطباعي، بل يعنه، والقيام الصدوري، بل والاتحاد أيضاً. وإن كان دلالة على الصدوري أظهر من الحلولي والاتحاد. فأنه لا ضمير أن يقال: النفس حاضرة لذاتها، أو عند ذاتها ولدى ذاتها. فهذه اللفظة من هذه الجهة، أولى من قولنا: «في ذاته». وإن كان قولنا: «في ذاته» أيضاً يمكن أن يراد به الأعم من الصدوري والحلول، من جهة إرادة الظرفية المجازية ومطلق الاسقرا - كما في قوله - على نبينا وآله عليه السلام - و «ولا أعلم ما في نفسك»^۱ الآية - أو لأن «فيه» و «عنه»، في البسيط واحد، إلا أن الأول أظهر ودلالته أتم وأشمل.

قوله: «المبادئ العالية لا سيما مبدء المبادئ» الخ ۴/۲۳.

المراد بالمبادئ العالية العقول الكلية: من الطولية والعرضية، والتفوس الكلية أيضاً بوجه. ونكتة قوله: «لا سيما» الخ هي أن فعالية القول والتفوس ظلية عكسية،

^۱ - أي: «إدراك النفس».

وليست مؤثرة في شيء بالاستقلال، بل هي من جهات فاعليّة الحقّ، كما قال،
 عالى: «فَتَتَفَنِّحُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي»^١ فإنّها تحيى المواتى، ألّتى هي ماهيات
 سموات الأرواح، وأراضى الأشباح بنفخ حيوة الوجود، بحول الله وقوّته. فالفاعل
 الحقيقى هو الحقّ عالى. وأيضاً هو، تقدّست أسمائه، يرى عن ملابسته ما بالقوّة
 مطلقاً. وهذا بخلاف العقول والتفوس، فإنّها غير بريئة عن ملابسته الإمكان، ولو
 ذهنياً. وأيضاً فاعليّته، تعالى، أشدّ بمالائتنها، عن فاعليّتها، فلا يتصوّر في ذاته
 الحول والانطباع أصلاً.

قوله: «على المعدوم» الخ ٢٣/٦.

إنّما فسّره بالمعدوم الخارجى، حتّى لا يتوهّم، أنّ المراد منه المعدوم مطلقاً
 فإنّه، لاصورة له ذهنياً ولا تقرّر له خارجاً، بل هو لفظ ظهر تحته المدم.
 وهو بالحمل الأوّل معدوم، ولكن بالشايع موجود.

قوله: «بحر من زيبق» الخ ٢٣/٦.

إنّما أتى بمثالين، لأنّ الأوّل مثال لما يمكن وجوه في الخارج ذاتاً، والآخر لما
 يمتنع وجوده فيه.

قوله: «وثبوت شيء» الخ ٢٣/٧.

لا ينتقض بالوجود، لأنّه ثبوت الشئ، لا ثبوت شئ لشئ.

قوله: «لأنّ كل ما يوجود فى الخارج» الخ ٢٣/١١.

لا ينتقض بالكلّيات الذهنيّة، فإنّها، من حيث وجودها في النفس الخارجيّة خارجيّة. فإنّ المراد بالخارج خارج الذّهن، وبالموجود بالأصالة، مع أنّه سيجيء بيان الجواب عن هذا الإشكال على ما ينبغي، فتدبر!

قوله: «مما لحقه بالذّات» الخ ۱۱/۲۳.

المراد بما لحقها بالذّات مالحقها، لا يتبع محلّها، من الانقسام ونحوه، وبما بالعرض مالحقها، كذلك. فقوله، قدّه «مما». بيان قوله: «وغيرها» أو مطلقاً.

والزمان والمكان ممّا يلحقه بالعرض، بناءً على ثبات بعض الأعراض. وأمّا بناء على عدم بقاء الأعراض زمانين، أو تحرك جميع ما في عالم الكيان إلى حضرة الملكوت فالزمانيّة تلحقها بالذّات. وأمّا المكانيّة، وكونها في الجهة، تلحقه به بالعرض، إلّا على تقدير أن يراد بالمكان مطلق الموضوع. ويكون الجهة ذاتيّة للحركات، ويكون هو متحرّكاً بالذّات. أي: يكون موضوع الحركة العرضيّة متحرّكاً بالحركة الجوهريّة كما هو مختار صدر المتألّهين، فتدبر!

قوله: «فهو بهذا النحو من الوحدة» الخ ۱/۲۴.

إشارة إلى أن صرف كلّ شيء واجد لما هو من سنخه، بنحو البساطة.

وقوله: «بهذا النحو» الخ.

أي: الوحدة السّعيّة الإطلاقيّة، التي لا تاني لها من سنخها.

قوله: «وإذ ليس في الخارج» ۳/۲۴.

أي: ليس الصّرف في الخارج، لأنّه واحد بالوحدة الحقّة الحقيقيّة، ووجوده

الخارجي بنحو الكثرة والاختلاف والتناكر.

فإن قلت: يلزم من ذلك أن يكون الوجود خارجي أتم وأكمل من الذهني مع أنه ما به ينظر إلى الخارجي.

قلت: لا ضمير في ذلك، لأن ما ذكر إنما هو على طريقة القوم. والتحقيق أن الصور الموجودة، في الصّقع الشّامخ من الذّهن، وفوق الصّور الموجودة، في عالم الموادّ الذي هو المراد هنا من الخارج، فإنه أحد إطلاقات الخارج، كما صرح به صدر المتألهين في الأسفار. وإلا، لو كان المراد به مطلق الخارج، فمن المعلوم أن وجوده العقلي بنحو الموحدة والبساطة، وأنه أبسط ممّا في النفس بوجه. مع أنه لا منافاة على مذهب القوم أيضاً، لأن دار النفس دار الكلّيات، وظرفها ظرف تكثير الواحد و توحيد الكثير. فمعنى كون الصّور الموجودة فيها مرآى للصّور الخارجيّة، كونها ملحوظة للملاحظة حالها. ولا ينافي ذلك أن تلاحظ بنحو يجمع شتاتها ومتفرقاتها، وأيضاً أن تصير في عين كونها مرآى للّحاظ، موجودة بوجود جمعيّ، من جهة سعة النّشأة وتبدل الوجود. مع أن أقوائيّة الوجود الخارجي في مذهبهم، من جهة ترتّب الأثر على الشّيء بسببه^١، وعدم ترتّب الآثار المطلوبة منه عليه، في الذّهن، لا من جهة عدم الاختلاط.

قوله: «لأنه فيه بنعت الكثرة» الخ ٢٤/٣.

قال، قدّه: في الحاشية «دفع لما يتوهم، من أن صرف كلّ حقيقة هو الكلّيّ

^١ - أي: «بسبب الوجود الخارجي».

الطَّبِيعِيَّ»^۱ الخ، فراجع إليه.

إن قلت: جعل صرف كل حقيقة هو الكلّي الطَّبِيعِيّ الماهويّ، ممّا لا يلائم مذهبه، الموافق للتحقيق: من ضيق دائرة الماهيّات والكلّيّات الطَّبِيعِيّة، وأنّه ليست لها الوحدة السَّعِيّة الإطلاقيّة كما قال فيما سيجي - وأنى للماهيّة هذا العرض العريض؟ بل صرف كل حقيقة هو صرف وجوده السَّادج، المحيط الواسع، إلا أن صرافة كل حقيقة بحسبها. وليس المراد منه صرف الوجود الذي لا أتمّ منه: مثلاً صرف حقيقة البياض عبارة عن صرف وجود مطلق البياض، وهو مرتبة من مراتب الفيض الإطلاقيّ الوجوديّ، المسمّى بالفيض المقدّص، المحيط^۱ بجميع مراتب البياض. ولكن وجودها في الخارج مشوب بحكم القوابل، ممزوج بمزج الموادّ ومتلوّن بلون الأشخاص الجزئيّة، بخلاف وجوده في العقل، فإنّه بنحو الوحدة والبساطة.

قلت: لا غبار على كلامه، قدّه، لأن صرف كل وجود ممّا لا يمكن حصوله في الذّهن، بل الحاصل منه فيه العناوين الحاكية والمفاهيم المنتزعة عن ذاته أو حدوده. فالمراد منه الصّرف العنوّانيّ، فإنّ الكلّيّات الطَّبِيعِيّة عناوين لوجودات الأشخاص وهويّاتها، فهي من جهة لحاظها - محدّقة عنها الأجانب والغرائب - آيات صرف الحقائق وظهوراتها في الأذهان، فتدبّر. مع أن كلامه ليس ناصّاً فيما ذكر، لإمكان أن يكون المراد: أن الكلّيّ الطَّبِيعِيّ بما هو كذلك وموجود في الخارج، لا يمكن أن يكون صرف الشّيء وحقيقته لأنّه محدود مضيق، وذلك بخلاف الصّرف الموجود

^۱ - أي: «المرتبة المحيطة».

في الذهن فتدبر!

قوله: «ففى صقع شامخ» الخ ٣/٢٤.

أى: الصَّعْ العقلىّ الذى هو صقع عنديتها، مع ملك مقدر، وكونها تبیت عند ربها، يُطعمها ويُسقيها.

و إنما قال فى صقع شامخ، لأنّ أشمخ أصقاعها صقع فنائها فى ذات بارئها وفنائها عن الفنائين وبقائها به، ويعبر عنه بالحفىّ والأخفى، وصقع عقلها البسيط، الحلاق للصّر التفصيليّة، فتأمل!

قوله: «كما اشتهر بينهم أن الذاتى» الخ ١٢/٢٤.

أقول: الأوّل إشارة إلى عدم قبوله التشكيك، كما هو مذهب المشائين، والثانى إلى عدم انفكاكه عن ذى الذاتى وكونه بدءاً لازماً له.

وعبروا عنهما، بأن، الطّبيعة الواحدة لا يختلف مقتضاها، وبأنّ حكمها واحد وأنّ أفرادها متساوية الأقدام فى إظهار آثارها، ليس بعضها فاقداً لها، كما ورد عنهم أيضاً: أن حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لايجوز واحد، فتأمل!

قوله: «كما تسوق إليه أدلة الوجود الذهنى» الخ ١٧/٢٤.

فإنّ الحكم الايجائى إنّما هو على حقائق الأشياء، لا على أشباحها، فلو تمّت الأدلة لدلت على أنّ الأشياء بماهيّاتها وجوداً فى الذهن.

قوله: «عين المعلوم بالذات» الخ ٥/٢٥.

اختلفوا فى أنّ المعلوم بالذات، هل هو الشئ الخارجى، او الصّورة الذهنيّة.

فذهب أكثر أهل التحقيق إلى أنه الصورة الذهنية، من جهة أنها معلومة ومنكشفة للنفس، أولاً وبالذات، والموجود الخارجى يتبعها، ثانياً وبالعرض. ولأن العلم، هو نحو من الوجود التجردى، والموجود الخارجى موجود بالوجود المادى الغير القابل للمعلومية بالذات، فلذلك قالوا: أن العلم هى الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل، أو فيه. فالصورة، إذن، علم ومعلوم بالذات، والشئ الخارجى، معلوم بالعرض أى: بعرض صورة الذهنية. ولأنه، قد يعلم ما لا وجود له خارجاً أصلاً، اللهم أن يختصص بالعلم بالموجودات الخارجية. ولأن الموجود الخارجى، لو كان معلوماً بالذات، صار العلم به حضورياً، لا حصولياً، فتدبر! ولاهم ذهبوا إلى اتحاد العلم مع المعلوم بالذات، ومعلوم أن إدراك النفس ليس يتحد مع الموجود الخارجى وأنه لا واسطة بينه وبين النفس، بخلاف الخارجى.

وذهب بعض إلى أنه الموجود الخارجى: نظراً إلى أن الصورة الذهنية ما بها ينظ إلى الموجود الخارجى، وليست مستقلة فى اللحاظ، وما فيه ينظر، بخلاف الموجود الخارجى. ومن هذه الجهة هى علم بالذات، والخارجى معلوم بالذات. ولأننا نعلم بالوجدان، عند الإحساس بالبصر: أن المرئى حقيقة الشئ الخارجى، عند القائلين بالانطباع، لا الشئ الذهنى - فكذا الامر فى سائر الإدراكات، وفرق بين رؤية الشئ ورؤية شبهه - وأن الصورة الذهنية عرض ذهنى.

قوله: «لأن العرض عرض عام» ۷/۲۵.

هذا غير مسلم، عند القائلين بجنسية الجوهر والعرض، وكونها جنسين

عاليين، وانحصار المقولات والاجناس العالية فيهما. فإنّ الاقوال في المقولات كثيرة:

فذهب بعض إلى أنّها عشر مقولات: الجوهر، والمقولات التسع العرضيّة.

وقيل: أنّها أربع الجوهر، والكمّ، والكيف، والنسبة.

وقيلك هي مع الحركة.

وقيل: هي منحصرة في الجوهر والعرض.

وجعل بعضهم الحركة خارجة عن المقولات كلّها، وقيل أنّها من مقولة

الكيف، إلى غير ذلك من الاختلافات، المذكورة في الكتاب، وغيره، في محله.

والقائل بجنسيّة العرض، كالمحقق، الدّامات، قدّه، يجعله مهيةً، شأن وجودها

أن يكون في الموضوع. فعلى هذا لا يكون نحواً من الوجود، بل مهيةً كذائية. ويمكن

أن يفرق بين الجوهر والعرض، بأنّ الجوهر مهيةً مستقلةً، يطرء عليها الوجود، في

المحلّ أحياناً. وهذا بخلاف العرض. فإنّ إطلاقه على المهيّات، من جهة كونها غير

مستقلةً في الوجود، وكون وجودها نفس الحلول، والوجود في الموضوع، فهو

بالحقيقة بيان لنحو وجودها، والوجود خارج عن المقولات، كما أفاده في الحاشية.

ولا يفرق الحال بين أن يؤخذ في رسمه الماهية، أو يعبّر عنه بنفس الحال، والموجود

في الموضوع كما لا يخفى.

قوله: «بخلاف الكيف» الح ٢٥/٩.

فإنّه جنس عالٍ، عند أكثر العلماء، غير من جعل العرض جنساً

لجميع الاعراض.

قوله: «و مجنّساً بجنسین فی مرتبة واحدة» الخ ۱۱/۲۵.

فإنه، لو كان أحدهما في طول الآخر، مثل الجوهر والجسم المطلق والتام، مثلاً للحيوان، أو كان أحدهما بالذات والآخر بالعرض، فلاخير فيه، كما في النفس. فإنها من مقولة الجوهر بالذات، ومن حيث كونها عالمة ومعلومة لذاتها بذاتها، تحت مقولة الإضافة بالعرض. بل جميع الاشياء غير الحق، تعالى، داخله تحت مقولة الإضافة بالعرض، فتأمل!

قوله: «فأنكر الوجود الذّهنيّ» الخ ۱۴/۲۵.

إنما أنكره مطلقاً، ولو بنحو الشبح، مع أنّ أكثر الاشكالات مبنية على العقول بوجود الحقائق، لا الأشباح، لأنّ بعض الاشكالات: من قبيل صورة شيء واحد علماً ومعلوماً، أو كلياً وجزئياً، لا يبتنى عليه^۱.

قوله: «ويبطله العلم بالمعدوم» الخ ۱۵/۲۵-۱۶.

إم قلت: المعدوم لا شينية له ولا خبر عنه، فكيف يعلم به. حتّى يرد النقص

به؟

قلت: أولاً ليس المعدوم بمنحصر في المعدوم المطلق، بل الأعدام المضافة قسم منه. والإضافة إلى الملكات لا يكفي في العلم بها، لأنها مقابلة لها. كيف تكون الإضافة إلى المقابل مناط العلم بالشيء؟ وما قيل: من أنّ الأشياء تعرف

^۱ - أي: «على العقول بوجود الحقائق».

بأضدادها ومقابلتها، ليس معناه أن إضافة إلى المقابل، أو صورة المقابل يكفى في العلم بالشئ. بل المراد أن في معرفة المقابل من حيث أنه مقابل، معونة على الحصول صورة المقابل الآخر في الذهن، أنها تنفع في ذلك، كذا قيل، فتأمل! وثانياً المعدوم مطلقاً مما يحصل مفهومة في الذهن، وعلى تقدير نفي الوجود الذهنى لا يمكن العلم به أصلاً.

إن قلت: المعدوم، له صورة في المبادئ العالية، فيمكن أن تحصل للنفس الإضافة العلمية إلى ما يوجد فيها، وإن كان معدوماً في الخارج.

قلت: المنكر للوجود الذهنى منكر لمطلق الوجود، في الصقع الإدراكى، في أى مدرك كان: من المبادئ العالية، أو السافلة. و على فرض تسليم الوجود، في المبادئ الأمرية، لا يكفى في الحصول الإضافة المقولية، لعدم استشراق النفس على تلك المبادئ. ولو جعلت عبارة عن الإضافة الإشراقية، فهى مما يؤكد الوجود الذهنى، ولا تنفيه أصلاً.

وبالجملة: لو كان المراد من الإضافة العلمية الإضافة الإشراقية، كما يقول بها صدر المتألهين في إدراك العقليات، بل المثاليات، فهى مما لا يلائم مذهب المنكرين. والإضافة المقولية، مع تأخرها عن الطرفين، لا تصلح في دفع المفسدة المذكورة، إذ لا استشراق للنفس على تلك المبادئ، حتى تحصل لها إضافة مقولية إلى الصور الموجوة فيما. مع أنه، قد يحصل المفهومات المتنعة، مثل التقيضين، لها، وهذه المفومات لا صور لها في المبادئ العالية.

قوله: «وعلم النفس بذاتها» الخ ۱۶/۲۵.

لأنّ الإضافة تستدعي طرفين، ولا تصوّر بين الشئ وذاته. ومن هنا أنكر بعضهم علم الواجب بذاته المقدّسة الوجوبية.

فإن قلت: قد صرح صدر المتألهين، في علم الواجب، تعالى، بذاته: بأنّ بعض الإضافات كعاقليّه والمعقوليّة والعالمية والمعلومية، ممّا لا يقتضي تغاير الطرفين أصلاً، ولو اعتباراً. وعلى فرض الاقتضاء، فالتغاير الإعتباري كافٍ.

قلت: أما أولاً مراده، قدّه، على ما قيل: الإضافة التورية. وهى كون الشئ نوراً في ذاته ولذاته، لا المقوليّة، فإنّ اقتضائها للطرفين المتغايرين، ولو بالاعتبار، بديهى، لا يمكن إنكاره. وعلى تقدير أن يكون المراد مطلق الإضافة، فالمرد أنّها لا تقتضى الطرفين المتشابهين، لا أنّها لا تقتضى طرفين، ولو متغايرين بالاعتبار. والتغاير الاعتباري بين الشئ ونفسه وذاته ممّا لا يصتور أصلاً، حتّى يكون طرفاً للعالمية والمعلومية بالاعتبارين.

فلا يقسم علم النفس، بل كلّ مجرد بذاته، بناءً على الإضافة أصلاً. مع أنّ الإضافة المقوليّة متأخرة عن الطرفين. فلو كانت مناط تحقّقها، يلزم الدّور فتأمل!

وإن كان مرادهم من الإضافة الإضافة التورية إلى المبادئ العالیه، فهى، مع أنّها غير موافقه لمشرهم، فقد عرفت أنّها ممّا يؤكّد الوجود الذهنيّ. فإنّ الإضافة التورية، بين النفس، وبين النعقول الكلّية ومدرکاتها النفس الأمرية، لا تكون إلّا بتجلّى صور التورية في ذاتها وحصول أنوارها فيها. أو بأنّحادها بأشعتها

وإشراقاتها، وصيرورتها بسبب تلك الإشراقات مرآة يترأى فيها حقائق الأشياء. فعلى ما ذكرنا يكون قوله، قدّه: وفي علم النفس بذاتها، من باب المثال. ويمكن أن تكون التكتة في الاختصاص بالذكر، أنه مسلّم، عند القائلين بالإضافة، وإن أنكر بعضهم علم الواجب، تعالى، والمبادئ العاليه بذاتها، فتأمل! أولعل بعض القائلين بهذا القول خصّصه بالعلوم الكونيّة، ولم يجعل علوم المبادئ الأمرية من مقولة الإضافة، من جهة أن علمها علم فعلى، لا انفعاليّ إضافي.

قوله: «إشارة إلى ما اصطلاح عليه» الخ ١٧/٢٥.

أى اصطلاح عليه بعض . والمراد به الفاضل القوشجى في شرحه للتجريد. والمراد بما اصطلاح عليه الحصول، لانبحو القيام بالنفس، بل مع القيام بالذات: مثل حثول الشئ في المكان والزمان، كما سيصرّح به، قدّه. وقد أول، في تعاليقه على الأسفار، مذهب القوشجى، بما يرجع إلى مذهب صدر المتألهين: من أن مناط إدراك النفس، للصّور العقليّة، الإضافة الأشراقية التورية الأرباب الأنواع عليها. بالتفصيل المذكور في محله، وسننقله في محله، إن شاء الله تعالى، فانتظره!

قوله: «فمع قطع النظر عن الوجود لا يكون هناك مهية» الخ ١٧/٢٧.

أقول ما أفاده، قدّه، إمّا يصحّ على القول بأصالة الوجود واعتبارية المهية. فإنّه على هذا القول الصّحيح، وآرا الجزل، لو لم يصدر الوجود من المبدء لم تكن هناك مهية أصلاً. وأمّا على القول بأصالة المهية واعتبارية الوجود، فتصحيح ما أفاده يحتاج إلى تكلف كثير. وغاية ما يمكن أن يقال في تصحيحه ما أفاده في

الحاشية.

ولكنه عندى ليس بوجيه. لأنَّ تقدّم المهيّة المعجولة، من حيث رتبة معموليّتها، على المهيّة، من حيث هى، ليس بالوجود. و جعله من التّقدّم بالأحقّيّة إنّما يتمشّى: على تقدير أن ينصف إلى المهيّة، فى مرتبة الجعل، أمر يكون من سنخ الوجود والتحصّل، حتّى يكون هو موجوداً بذاته، والمهيّة معجولة وموجود بتبعه بالعرض، و يكون تقدّمه على المهيّة بالأحقّيّة. وإلّا فمن البديهيّ أنّ ضمّ المعدوم إلى المعدوم، أو ضمّ العدم إلى العدم، لا يصير مناط الموجوديّة. ولو لم ينصم إليه شيء من هذا السنخ، فالخلف أفحش.

مع أنّه، ليس للوجود، عند هذا القائل، فرد أصلاً: لا فرد ذهنىّ و لا خارجىّ، و مناط حمل الوجود على الماهيات، عنده، اتّحادها مع مفهوم الوجود. فكيف يتمشّى منه أن يقول: فمع قطع النظر عن الوجود لا يكون هناك مهيّة الخ؟ اللهم إلّا أن يقال: لما كان المعجول بالذّات، عنده، هى المهيّة، والوجود تابعا لها فى الجعل، و لا يمكن انكاف الوجود عن المهيّة المعجولة، فلو قطع النظر عن الوجود، أى الموجود، لم يكن مهيّة أصلاً. لأنّ رفعه كاشف عن رفع المهيّة، من جهة بُدّيته ولزومه لها. فيصدق أنّه، مع عدم الوجود بهذا المعنى، لا تكون مهيّة أصلاً، فتأمل!

أو أن يكون المراد من الوجود حقيقة الوجود، الّتى هو الحقّ، تعالى، شأنه، أو التّسبة الإشرافيّة التّورية إليها، على ذوق المتألهين. لكنّه، ليس بذائق من هذا الكأس الأوّفى، ولا له هذا القدر المعلىّ.

قوله: «والوجود الذهنى والخارجى مختلفان بالحقيقة» الخ ٢٧/١-٢.

أقول: هذا منه، قده، مع ذهابه إلى أصالة المهيّة عجيب غريب! إذ، لو كان مراده، من الوجود الذهنى والخارجى، الحصص الذهنية، من الوجود الاعتبارى، - فمع أنه، قده، لا يقول بذلك، بل ينفى الفرد والمبدء الذهنى عن الوجود مطلقاً - فقد عرفت أنه فى الوحدة والكثرة تابع للمهيّة. وإذا كانت المهيّة فى الاختلاف بالحقيقة تابعة له - فمع أنه مما لا يعقل، بناء أصالتها مستلزم للدور.

وإن كان المراد منه الوجود، أى: مفهوم الوجود، الذى جعل اتحاد مع المهيّات مناط صدقه عليها، فمعلوم أنه، ليس على مذاقه، إلا المهيّات الخارجيّة والذهنيّة. والمفروض أنها تابعة فى الاختلاف لغيرها، وليس فى البين غيرها، إلا المفهوم الاعتبارى المحض، الذى لا يمكن أن يصير منشاء للاختلاف أصلاً، كما عرفت. وإن كان أمراً آخر، فليس على اعترافه فى البين شئ يصح أن يصير منشاءً للاختلاف.

اللهم، إلا أن يقال: أنه، قده، تبدّل رأيه فى المقام، واختار مذهب المشائين، من أصالة الوجود واعتباريّة المهيّة، واختلاف أفراد الوجود بتمام ذواتها. أو اختار مذهب الفهلويّين، وأراد بالاختلاف الاختلاف بالشّدّة والضعف، والكمال والنقص، والتّقدم والتّأخّر، وغير ذلك، مما يختلف به مراتب الوجود ودرجاته، لكن لما كان ما به الاشترا فى الوجود عين ما به الاختلاف، عبّر عنها بالاختلاف بالحقيقة. أو مراده بالذهنى والخارجى الوجود التجردى الجمعى البسيط القرأنى،

الَّذِي لِلْمَاهِيَّاتِ، عِنْدَ فَنَائِهَا فِي النَّفْسِ، وَاتِّحَادِهَا مَعَ وَجُودِهَا الْمُتَّحِدِ مَعَ وَجُودِ
الْعُقُولِ الْمُرْسَلَةِ، الْكَلِّيَّةِ، الْجَامِعَةِ الْقَرَّانِيَّةِ، الْغَائِي فِيهَا، وَالْجُودِ الْفَرْقَانِي الْمَادِّي. فَإِنَّ
الْمُطْلَقَ بِإِطْلَاقِهِ يَغَائِرُ الْمُقَيَّدَ لِأَجْلِ ضَيْقِهِ وَتَقْيِيدِهِ.

قوله: «بل الموجود الخارجي» الخ ۲۷/۸.

أَرَادَ بِالْمَوْجُودِ الْخَارِجِيِّ الْمَهِيَّةَ الْمَوْجُودَةَ فِي الْخَارِجِ، فَإِنَّ الْوُجُودَ الْخَارِجِيَّ
مِمَّا يَسْتَحِيلُ أَنْ يَوْجُودَ فِي الذَّهْنِ، بِالْوُجُوهِ الْمَذْكُورَةِ سَابِقًا.

وَإِنَّمَا عَبَّرَ بِقَوْلِهِ: بِمَحِثٍ لَوْ وُجِدَ، إِذْ قَدْ عَرَفْتَ امْتِنَاعَ انْسِلَاخِ الْمَهِيَّاتِ الذَّهْنِيَّةِ
عَنِ الذَّهْنِ وَوُجُودِهَا فِي الْخَارِجِ وَبِالْعَكْسِ. بَلِ الْمُرَادُ وَجُودَ مَا هُوَ مُتَّحِدٌ مَعَ
الْخَارِجِيِّ وَالذَّهْنِيِّ فِي الْمَفْهُومِ، كَمَا مَرَّ شَرْحُهُ مَفْصَلًا.

قوله: «وإذا وجدت الكيفية الذهنية» الخ ۲۷/۹.

إِنَّمَا قَالَ فِي الْأَوَّلِ: انْقَلَبَ إِلَى كَذَا، وَفِي هَذَا: بِذَاكَ التَّعْبِيرِ - مَعَ أَنَّهُ لَوْ كَانَ
مَنَاطُ الْانْقِلَابِ اخْتِلَافُ الْوُجُودَيْنِ بِالْحَقِيقَةِ، فَهَذَا الْمَنَاطُ مَشْتَرَكٌ بَيْنَهُمَا، فَوَجِبَ
حَصُولُ الْانْقِلَابِ فِي كِلْتَا الصُّورَتَيْنِ - لِأَنَّ حَقِيقَةَ الْأَشْيَاءِ عِنْدَ الْحُكَمَاءِ وَجُودُهَا
الْخَاصَّ الْخَارِجِيَّ. وَيُطْلَقُونَ الْحَقِيقَةَ عَلَى الْمَهِيَّاتِ، بِاعْتِبَارِ اتِّحَادِهَا مَعَهُ. فَالْمَهِيَّةُ
الذَّهْنِيَّةُ لَيْسَتْ حَقِيقَةَ الشَّيْءِ حَقِيقَةً، بَلِ حَقِيقَةُ الْمَوْجُودِ الْخَارِجِيِّ. فَإِذَا صَارَ الْمَوْجُودُ
الذَّهْنِيَّ عَيْنَ الْخَارِجِيِّ، لَمْ يَنْقَلِبْ حَقِيقَةُ الشَّيْءِ، بَلِ رَجَعَ إِلَى أَصْلِهِ وَحَقِيقَةٍ، فَتَأَمَّلْ!

قوله: «بأنه إنما يتصور هذا الانقلاب» الخ ۲۷/۱۰.

أى: الانقلاب بهذا النحو: بحيث يقال للمهيّة الذّهنيّة أنّها عين الموجودة فى الخارج، لكنّها انقلبت كيفاً، وللموجود الخارجى، أنّه عنى الموجود الذّهنى. فأنّه، لولم تكن مادّة مشتركة، لا يمكن أن يقال: هو هو^١ صار كذا، أو انقلب كذا. كما أنّهم أثبتوا الهيولى للأجسام ببرهان الفصل والوصل، من جهة أنّه عند زوال الوحدة الاتّصاليّة وحدوث هويّتين. ولا يقال: عدم الوجود الأوّل رأساً، وحدثت هويّتان أخرتان عن كتم العدم.

قوله: «لأنّه قائل بأصالة المهيّة» الخ ١٥/٢٧.

أللّهم إلّا أن يقال: إنّه، حصل له تبدّل الرأى، صدر عنه ما صدر، فى مقام ردّ القائلين بأصالة الوجود تعجيزاً لهم، وتعتناً عليهم، كما قال صدر المتألّهين فى حقّ شيخ أتباع الّواقيتين.

قوله: «نعم هذا حق، طلق للوجود» الخ ١٧/٢٧.

أى: السّعة والإحاطة، والظهور بالمراتب المتفاوتة، والأحكام والآثار والمختلفة، وتبدّل آثارها بتبدّل درجاتها ومراتبها ونشأتها، وتبعيّة المهيّة فى التبدّل والاختلاف والأحكام الوجوديّة.

وذلك لما نشاهد من الإنسان، فإنّه رفيع الدّرجات، ذو العرش المجيد بحول الله وقوّته، وله مراتب متفاوتة، من مرتبة التّطفيّة إلى آخر درجات الولاية. فإنّه فى مرتبة: جماد بالفعل نبات بالقوّة، وفى موطن آخر: إنسان بالفعل ملك و عقل

١ - «هذا هو»، خ ل.

مرسل بالقوة، إلى أن يصير عقلاً بالفعل، بل عقلاً فعلاً خلاقاً للعقول التفصيلية وله في كل مرتبة مهية أخرى، ولكن كلها متحدة في الوجود الجمعي الاستيعابي السعي الإنساني، ومندرجة في حده التام. فلا ضير على أصالة الوجود: أن ينقلب الموجود الخارجي، من حيث ترتب الآثار المطلوبة، وتصير فاقدة للآثار، عن وجودها في الذهن، لأجل أنه في الوجود الذهني موجود بالوجود التبعي التطفلي للنفس، فتأمل!

قوله: «على المسامحة تشبيهاً» الخ ۲۸/۴-۵.

أى: لما وجدوا حقائق الأشياء ومهياتها في موطن الذهن، موجودة بوجود واحد مبسوط، هو إشراق النفس وظهورها، غير قابلة للتجزئ والانقسام، مزهة عن النسبة والتبدل - وكان هذا الظهور والوجود منفرداً في ذات النفس وحقيقتها الوجودية الإلهية الأخفوية، كما انغمار العرض في الموضوع، وشأنوا تطبيق الكتاب القرآني الانفسي مع الكتاب الفرقاني الآفاني - شبهوا تلك الماهيات بالكيفيات الخارجية، من حيث انغمارها في الموضوعات، وعدم قبولها للتجزئ والنسبة والقسمة، فعبّروا عنها بالكيفيات الذهنية مسامحة في التعبير والتفسير.

قوله: «فالعالم لما كان ستحداً» الخ ۲۸/۵-۶.

إما قيد بقوله بالذات، ليخرج اتحاده مع المعلوم بالعرض، لأنه متحد معه، لكن بعرض اتحاده معه المعلوم بالذات، الذي هي الصورة العلمية.

قوله: «وبين كونه عرضاً خارجياً، لافى مقام ذاته» الخ ١٢/٢٨-١٣.

أما كونه عرضاً، فلحلولة في النفس، كحلول العرض في الموضوع. وأما كونه عرضاً خارجياً، فلأن المراد بالخارجي ما ترتب الآثار الخارجية عليه. وهو مما ترتب آثار العرضيه عليه فيه الذهن. ولأنه من حيث قيامه بالنفس الخارجية خارجي. وأما كونه عرضاً خارجياً، لافى مقام ذاته، فلأن عرضيته باعتبار وجوده لا باعتبار مهية، والوجود خارج عن المهيئات.

فإن قلت: الوجود ما به يتحقق المهية، وتذوّت وترتب عليها الآثار، فإذا كانت المهية باعتبار وجودها عرضاً والوجود ممّا به يظهر آثار الماهيات، فيجب أن تكون باعتبار ذاتها عرضاً أيضاً، وإلا لم يكن الوجود تحقق مهية العرض، بل تحقق مهية أخرى. ومحال أن تتحقق مهية بوجود مهية أخرى.

قلت: نعم هذا إذ كانت موجودة بوجود ذاتها، ولكن هذا الوجود لها تبعاً تطفلاً، كما أشرنا إليه، وسيصرّح به ج.

قوله: «كما أن الجزئي جزئي» الخ ١٥/٢٨.

وكما أن المعدوم المطلق معدوم مطلقاً بأحد الحاملين، ومن أقسام الوجود الذهني بالآخر. وكما في شريك الباري والممتنع وأمثالها.

قوله: «الطبايع الكليّة العقلية» الخ ١٦/٢٩.

قال، قدّه، في الحاشية: «المراد بها الكليات الطبيعية» الخ.

أقول التقييد بالطبيعية لبيان ماهو الواقع في المقام، لا من جهة أن الكليات

العقلیّة، بمعنى الكلّيّ السّمیّ الاحاطیّ، كالعقول الطّولیّه والعرضیّة، داخلة تحت مقولة من المقولات. بل على ما هو التّحقیق، من أنّها إثبات صرفة و وجودات مخضّة ليس لها كلّيّ طبعیّ و مهیّة اصلاً، فضلاً عن أن تدخل تحت مقولة من المقولات.

أو المراد: أنّ الجهة الّتی صارت بسببها المهیّات الكلّیّة غیر داخلة تحت المقولة غیر موجودة فی الكلّیّات العقلیّة بالمعنى المذكور، وإن اشتركت معها فی عدم الدّخول. لأنّ ملاك عدم اندراجها تحت المقولة عرائها عن الوجودات الخاصّة بها، وكونها عاریة عنها لا أثر لها اصلاً، حتّى تندرج تحت المقولة. من جهة أنّ ملاك الاندراج تحتها عنده قدّه، ترتّب أثر تلك المقولة. كما سیصرّح به. وهذا بخلاف تلك العقول المرسلّة الكلّیّة والكلمات الثّامّة والإلهیّة، فإنّها موجودة بالوجود الجمعیّ التّامیّ الأحدیّ، فتدبر!

قوله: «ومعقوليّتها» ۱/۲۹.

أى من حيث مفاهيمها.

قوله: «أى: وجود حالة أو ملكة» الخ ۲/۲۹.

أقول بناءً على مذهبه، قدّه، من اتحاد العقل والعاقل والمعقول. فالمراد بتلك الحالة والملكة ليس ما هو المعروف عند القوم، عند إطلاق هاتين الكلمتين: من الكيفيّة الراسخة، والغير الراسخة. بل المراد ما هو المعروف والمصطلح عند العرفاء. فإنهم یسمّون الدّرجات الحاصلة للنفس الإنسانیّة، فی سلوكها العلمیّ والعملیّ

وسفرها بالاسفار الأربع المعروفة، عند عدم رسوخها بالحال، وعند رسوخها في النفس، وصيرورتها ذاتية وجوهرية لها، بالملكة.

فبناء على مذاقه، قدّه، من الاتحاد والحركة الجوهرية - لما كا إدراك النفس للعقليّ، في أوّل الحال، عنده قدّه، بالمسافرة إلى ديار المرسلات وعالم الأمر ومشاهدة الذوات التورية، عن بُعد، من جهة لمعاتها الاشراقية وإضافاتها التورية، وعند تأكد الاتصال وحصول ملكته تصير مرأتاً يترأى فيها حقايق الاشياء، وفي آخر السير والبلوغ إلى المنتهى تتحد مع أصلها، وتصير عقلاً كلياً مرسلأ مضاهياً للعقل الاول، بل مظهراً للمرتبة الحدية والواحدية، وخلاقاً للعقول الكلية المرسلّة وللخياليّات بالمسافرة إلى عالم المثال المطلق والبرزخ المنفصل، ومُنشأة للصّور التورية البرزخية عند تأكد الاتصال - عبّر عن تلك الاضافات الاشراقية التورية، في بدو حدوثها، بـ «الحال» وعند رسوخها وتأكدها «بالملكة».

ولكن لما كان ذهابه إلى كون الصّور الذهنية كيفيات، بالحمل الشائع بالذات، بناء على حفظ أصول القول، الذي، لولاه، لخالفوه ابناء الجدل وأصحاب القيل والقال من أهل الاهواء والآراء الباطلة السخيفة، كماصرّح به المصنّف، قدّه، في تعليقاته على الاسفار، فيمكن ان يكون المراد بـ «الملكة» و «الحال» معناهما المشهور وعند الجمهور. ويكون المراد من المظهرية والمصدرية ما يناسب الحال والملكة بمعناها. فإن الملكات البسيطة خلاقة أيضا عند القوم للصّور التفصيلية، لكن لاخلقية ايجادية، بل إعدادية، أو المنشائية والتشويّة. والحالات، لما كانت

غير قويّة غير بالغة إلى حدّ الملكات في الخلاقيّة التفصيليّة بالمعنى المعروف عند القوم، جعلها مظهراً للصّور، لأنّ المظهرية تشبّه الفاعليّة أيضاً، لكن فاعليّه ضعيفة.

أو يكونا بالمعنى المعروف عنده، الذي بيّنه، قدّه، في الحاشية. فيكون عرضه قدّه، من هذا الأمرين الجمع بين ما أسّسه، قدّه، مع أصول القوم: بأن يجعل المظهرية باعتبار الصّور العقليّة، والمصدرية باعتبار الصّور الحسيّة والخياليّة، كما هو رأيه ومذهبه، قدّه، مع حفظ ما ذهب إليه القوم، من كون العلم، وبالحال أو الملكة عندهم، وصيرورتها منشاء لإدراك النّفس، من العقليّات والحسيّات والخياليّات، بالمظهرية والمصدرية، وجعل ما يحصل بهما من المدركات، من مقولتهما، التي هي مقولة الكيف، من جهة عدم وجود لها في صقع النّفس، عندهم، غير وجود تلك الملكة، أو الحالة الإدراكيّة، الموجودة، بوجودهما، تلك المدركات التّفسيّة. وهذا الوجود وإن لم يكن الوجود الخاصّ الخارجيّ، المتعلّق بتلك الماهيّات إلاّ أنّه لم يكن لها في صقع النّفس وجود آخر، غير هذا الوجود، وفي هذا الوجود، وفي هذا الوجود، يترتب عليها أثار الكيف بالذّات. ومناطق الاندراج تحت المقولة ترتب آثارها على المندرج تحتها فجعلت، بحسب ذاك الوجود، من مقولة الكيف.

فإن قلت: الوجود ليس بمجهر ولا عرض، فكيف تكون الماهيّات، بحسب

ذاك الوجود مندرجة تحت مقولة الكيف؟

قلت: نعم؛ لكن هو جوهر بعين جوهرية المجهر وعرض بين

عرضية العرض. فهذا الوجود، لما كان وجوداً لتلك الحالة، أو الملكة، وهما من مقولة الكيف بالذات عندهم، فصارت تلك الماهيات أيضاً مندرجة تحتها من جهة اتحادهما معهما.

فإن قلت: فيجب من ذلك أن تكون تلك الماهيات مندرجة تحت مقولة الكيف بالعرض، لا بالذات. لأن المندرج تحتها بالذات هاتان الصفتان، لا تلك المدركات العقلية والخيالية.

قلت: لما صارت المدركات موجودة بعين وجودهما، ومتحدة معهما، وليس هناك وجود آخر، فلذلك جعلت من تلك المقولة بالذات. وذلك في الاشاهد، كما أن الصورة الحاصلة في سطح المراآت الظاهرة فيها، موجودة فيها، وقائمة بها عند القوم ولكن المظهر ليس جوهر المراآت، من حيث هو، بل من حيث اتصافها بالصقالة، التي هي من الكيفيات. فبالحقيقة المظهر لها تلك الكيفية، ولما كانت هي موجودة بعين وجودها، صارت من مقولة الكيف، فتأمل! وهذا بوجه مثل باقى صفات النفس عندهم، مثل الإرادة والقدرة ونحوهما. فإن الإرادة متحدة مع المراد بالذات، مع أنها من مقولة الكيف عندهم. والمراد، من حيث ذاته و مفهومه، من مقولة أخرى، مع أنه، من حيث وجوده النفسى واتحاده مع الإرادة، من مقولة الكيف. وبالمجمل ليس في البين إلّا وجود واحد، وهو وجود تلك الحالة أو الملكة، وهما من مقولة الكيف عندهم بالذات، وذلك الوجود بعينه، وجود للمدركات الذهنية، فلذا جعلت من حيث الوجود من مقولة الكيف.

فإن قلت: قد أعترف بعدم إمكان أن توجد مهية من الماهيات، بوجود مهية أخرى. فكيف تجوز أن تكون المهيئات الذهنية موجودة، بعين وجود الكيفية التفسانية.

قلت: مامعته واستحلته هو أن يكون الوجود الخاص بمهية عينيه بعينه وجوداً لمهيته أخرى، كذلك. وفي هنا صار الوجود الخارجى، الخاص بمهية الحال والملكة وجوداً ذهنياً لمهية أخرى، هي مهية المدرك. فإن النفس لاتصير، من حيث وجودها الشامخ الرفيع، الذى توجد به ذاتها، من حيث غيب هويتها المغربية، مظهراً، ولا مصدراً لتلك الصور عندهم - وإلا صارت^۱ مندرجة تحت مقولة الجوهر - بل من حيث ظهورها بتلك الحالة والملكة، فلذلك صارت المدركات مندرجة تحت مقولة الكيف فتدبر!

قوله: «فقد حُذِّدَا» الخ ۲۹/۵.

تعليل للاندراج تحت مقولة الكم والجوهر. لأن كون الأشخاص جواهر، أو كميات فى الخارج، من جهة صدق مفهوم الإنسان والسطح عليها. فإذا لم يكن الجوهر والكم مأخوذین فيما، لم تكن الاشخاص كذلك، كما هو واضح.

قوله: «كيف، ولو لم تؤخذ» الخ ۲۹/۶.

فإن قلت: ما ذكره مبنى على وجود الكلى الطبيعى فى الخارج. وإلا، فيمكن أن تكون غير مأخوذة فى حدّهما. مع أن يكون الأشخاص جواهر، وكميات،

^۱ - أى: «والاصارت تلك الصور».

في الخارج .

قلت: كَلَّا. إنها كلمة، قائلها قَوْنُكَ الوهميّة، فَإِنَّ التَّافِينَ لوجود الكلّي الطبيعيّ في الخارج، لاينكرون صدقه على أشخاصه، وأفراده.

قوله: «إِذْ لَمْ يَكُنْ أَزِيدُ مِنْ» الخ ٩/٢٩.

أى: من صدقه بالحمل الأول الذّاتيّ عليه نفسه.

قوله: «وباعبار اتّصاله» الخ ١٢/٢٩-١٣.

المراد بالحدّ المشترك هنا: مايمكن أن يكون بداية لأحد القسمين، ونهاية للآخر، ولايكون من جنس الأقسام، ولايزيد القسم بازدياه عليه، ولاينتقص بانتقاصه منه.

مثل النقطة بالنسبة إلى الخطّ والخطّ إلى السّطح، والسّطح بالنسبة إلى الجسم التعليميّ.

قوله: «نعم مفاهيمها لاتنفك» الخ ١٥/٢٩.

أى: تقديق عليها بالحمل الأوّل دائماً.

قوله: «لَكِنَّهُ مَا بِهِ ظُهُور الماهيّات وآثارها» الخ ٢/٣٠.

أى: هو جوهر بعين جوهريّتها، عرض بعين عرضيّتها، ومتّحد معها؛ وحكم أحد المتّحدين يسرى إلى الآخر.

قوله، قدّه: «وهذا نظير المهيّات والأعيان الثّابتة، في نشأة العلم

الرّبوبيّ» الخ ٥/٣٠-٦.

أی: کینونہ حقائق الأشياء، فی الصّمع الشّامع من النّفس، نظیر کینونہ حقائقها ومهیّاتها، فی العلم الرّبّوبیّ. حیث أنّها، مع وجودها التّبعی التّطفّلیّ. لوجود الأسماء والصفّات، معدومات. بمعنی أنّها لیست موجودة بوجودها الخاصّ الخارجیّ العینیّ الّذی به تظهر آثارها، ویرتّب علیها ما هو المطلوب منها، من اللّوازم الوجودیّة، والآثار الخاصّة الخارجیّة. فلیس فی نشأة العلم حیوان ولا إنسان ولاسماء ولاأرض عینیّ، یرتّب علیها تلك العناوین والمهیّات بالحمل الشّایع، بمعنی أنّه یرتّب علیها آثار الحیوانیّة والإنسانیّة والتّاطقیّة ونحوها. بل یرتّب علیها تلك العناوین، بالحمل الأوّل الذّاق فقط. وأمّا بالحمل الشّایع الصّناعیّ، فالوجود للحقّ، والموجود هو، تعالیٰ لیس غیره.

ثمّ اعلم: أنّ تحقیق المرام من هذا الكلام، یتوقّف علی تمهید مقدّمة. وهی: أنّه، قد اختلف أهل النّظر مع أهل الشّهود، فی أنّ ذات الحقّ، تعالیٰ، وحقیقته، هل هو الوجود المطلق السّلا بشرط، أو الوجود بشرط لا، أی: بشرط عدم الاتّصاف بالفقدانّات والتّناقض والحدود العدمیّة؟

فذهب الحكماء إلى أنّه الوجود «بشرط لا»، المعبر عنه بمرتبة الأحدیّة عندهم لكن الأحدیّة «الْبشرط السّلائیّة».

وذهب العرفاء إلى أنّه الوجود المطلق السّاذج عن كلّ قید، حتّى قید «البشط لأئیّة»، أو «لّا بشرطیّة». وعبّرون عنه بالجوود المطلق السّاذج، وغیب الغیوب، ولا اسم ولا رسم له، وأمثال ذلك. ویمعملون مرتبة الأحدیّة مرتبة

ذاته. أغنى اولى رُتب الحقيقة الغيبية المغربية، لكن الأحديّة «اللابشرط»، لا «بشرط لا» وهى مرتبة التعيّن الأوّل، وحقيقة الحقائق والبرزخية الأولى، ومقام أو أدنى، وجمع الجمع ونحو ذلك من الألقاب. ويجعلونها مرتبة العلم الذاتى الجمعى الكمالى، ومرثته ظهور ذاته لذاته بذاته، ومقام رؤية المفصل مجملاً بالإجمال الوجودى.

ويقولون: أنّ ذاته المقدّسة فى هذه المرتبة تظهر بذاته لذاته على ذاته، ويشاهد ذاته بالذات والكمالات المستجنة فى غيب ذاته، من الأسماء والصفات ولوازمها، من الأعيان الثابتة والصّور العلمية بتبع شهود ذاته. فذاته مشهودة له تفصيلاً، وتلك الأمور بنحو الوحدة والبساطة والإجمال الوجودى. ولكن لما كانت هذه المرتبة مرتبة الوحدة الصّرفة السّاذجة والأحدية المحضة، لا تحقّق لكثرة فيها أصلاً ولا للتعين ظهور مطلقاً، إلاّ تعين واحد فقط، هو أصل التعينات ومحدث الظهورات. وهو كونه لذاته، فحسب. ثمّ بعد هذا الشهود، بعديه رتبة الحاظيّة شهود ذاته بصور أسمائه وصفاته. ويعبرون عنه برؤية المفصل مفصلاً بالتفصيل العلمى المفهومى، وبمقام الواحدية ومرتبة الجمع ومقام قاب قوسين ونحو ذلك. ويسمّون التّجلى، الذى به يظهر تلك الحقائق فى ذلك الوطن الشامخ، بالفيض الأقدس كما مرّ سابقاً. ومنشأ ذلك العلم أيضاً علمه بذاته وأسمائه وصفاته، من جهة كونه نوراً لذاته ولغيره، علّة لكلّ شىء. وفى علمه بذاته وأسمائه وصفاته، من جهة كونه نوراً لذاته ولغيره، علّة لكلّ شىء. وفى هذه المتربة يظهر الحق، بتمام أسمائه وصفاته بلوازمها، وهى المهيّات المعبر عنها بالأعيان الثابتة. ويقولون: أنّه

يحيى الكثرة في هذا المقام بما شئت.

وإنما يعبرون عنه بذلك، لأن حقيقة كل شيء عندهم نحو تعيينه في علم الله. فهذه الصور الثرية العلمية أعيان الأشياء، وحقاتها وذواتها. ولأنهم اصطَلَحُوا على تسمية الوجود الجمعيّ الأحدى - الذى لا يترتب به على تلك الأعيان والحقائق آثارها والخارجية الخاصة بها، التى هى من آثار وجوداتها الفرقية المحدودة - بالثبوت، فلذلك يسمونها بالأعيان الثابتة. أو لأنها لما كانت في هذه المرتبة موجودة بالوجود الجمعيّ، الذى لا يتغير ولا يتبدل - لقوله، تعالى، لا يتبدل القول لدى^١ الآية - عبروا عنها، لذلك أو لأزليتها، بالأعيان الثابتة، أى الثابتة أزلاً وأبداً. أو عبروا عنها بذلك، لأنها «لاجمولة»، بل بجمولية الذات والأسماء والصفات. لأن زبدة الأعيان المتقررة في ذاك الموطن الشريف من اللوازم الغير المتأخرة لوجود الأسماء والصفات، ومن مظاهرها الحقيقية ومجالها العلمية، باعتبار وجودها في العلم، ومن رقايقها الخارجية، باعتبار وجود مصاديقها في العين. لكن المتقرر منها في تلك التشأة نفس مفاهيمها، لوجوداتها الخاصة المحدودة، كما عرفت. وهذا معنى قوله: «فليس في ذاك المقام» الخ.

ولكن الحق القراح أن في هذا المقام الشامخ الرقيق التحو والأعلى من كل شيء. ففيه حيوان وإنسان وملك وملك، لكن على التحو الذى يناسب ظهوراتها فيه. لأنها موجودة بالوجود الجمعيّ الأحدى، وهذا الوجود، وإن لم يكن لها بالأصالة،

١ - ق (٥٠)، ٢٩ «ما يبدل القول لدى وما انا بظلام للعبيد».

إلا أنها موجودة بوجود باطن ذواتها، الذي هو أقرب إليها من ذاتها، وسنرجع إليه في مستأنف الكلام، إن شاء الله، تعالى.

قوله: «الوجود الذهنى لها تبعاً» الخ ١٠/٣٠.

أى: تبع الأسماء والصفات.

قوله: «والمهيّة قد علمت» الخ ١٧/٣٠.

أى: المهيّات وإن كانت محفوظة في ذاك الموطن، إلا أنها قد عرفت حالها أى: كونها اعتباريّة، غير منشأة للآثار، إلا بتبع وجوداتها الخاصّة، التى عرفت انفكاكها عنها.

قوله: «صحّة هذه السّلوب» الخ ١/٣١.

وذلك، لأنها وجودة بالوجود الجمعى البسيط، الذى للتّفس باعتبار مقامها الشّامخ الرّقيق. وهى مع العقول القادسة، على ماقرّر عند أرباب التّحقيق، وجودات صرفة إتيّات محضة، مجردة عن المهيّة، فضلاً عن المادّة. وإذ ليست لها مهيّة وحدّة، فلا تكون مندرجة تحت مقولة الجوهر والعرض لأيهما من أحكام المهيّات وأقسامها وهى^١ المذكورة فى حدّهما. فهى، عند وجودها بهذا الوجود، مستقرّة عند ملك مقتدر، تبيت عند ربها يطعمها ويسقيها، بل هى فوق الكوئين وأرفع من الإقليمين والعالمين، فضلاً عن الجوهريّة والعرضيّة. وأيضاً أنها، من حيث وجوداتها فى التّفس، لاجوهر ولاعرض. لأنّ الوجود ليس بجوهر ولاعرض، بل

^١ - أى: «والماهيات».

فوق الجوهرية والعرضية، لأنهما من أحكام المهية «يَدَاللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ»^۱

قوله: «مفاهيم المقولات، إمّا نفسها، أو جزئها» الخ ۴/۳۱.

إن قلت: لا يلزم، على ذلك التقدير، جمع المتقابلين. لأن صدق مقولة الكيف على ذلك التقدير، بالحمل الشائع الصنّاعي، وصدق تلك المقولات، من جهة كوها إمّا نفسها أو جزئها، بالحمل الأولي الذاتي؛ وقد عرفت أنه لامنافاة بينهما، وإن من شرائط التناقض، واجتماع المتقابلين، وحدة الحمل. قلت: مقصوده، وقده أنه، يلزم اجتماع المتقابلين، بحسب حمل واحد. لأن هذه المفاهيم والصّور العلمية، لما كانت من مقولة الكيف بالذات، يجب أن تكون مأخوذة في مفهومها، وإلا لم تكن مندرجة تحتها بالذات، كما هو واضح. فهي، كما أنها كيفيات، بالحمل الشائع، كذلك كيفيات بالحمل الأولي، من جهة أخذ مفهوم الكيف فيها. ولما كانت المقولات الأخر إمّا عينها أو جزئها، يلزم أن تكون بذاك الحمل أيضاً من المقولات الأخر، فيلزم منه جمع المتقابلين بحسب حمل واحد.

فإن قلت: كونها فرداً للكيف بالذات لا يقتضي حمل مفهوم الكيف عليها بالحمل الأولي، لأنها ليست نفس مفهوم الكيف فقط، حتى يصدق عليها بذاك الحمل. لأن مناط ذاك الحمل الاتحاد في المفهوم، ومفهومها، بحسب المهية، الكيف وشئ آخر لمكان فرديتها أخصيتها عن مطلق الكيف، وكونها نوعاً منه. كما أن الإنسان، لكونه مركباً من الحيوان والتّاطق، لا يصدق عليه كلّ واحد منهما، ولا

هو عليها بالحمل الأولي الذّاتي، بل بالحمل الشّاع. وكذلك زيد، الذي هو فرد الإنسان، لا يصدق عليه الإنسان بالحمل الأولي، لأنّه الطّبيعة مع التّشخّص والهذية، لانفس مفهوم الإنسان فقط، كما في كلّ فرد و مصداق بالتّسبة إلى مهية. فتكون كميّات بالحمل الشّاع، وكلّ من مقولة خاصّة بالحمل الأولي، ولا يضر فيه، كما عرفت. قلت: إنّها، وإن لم تكن كميّات، بالحمل الأولي، لكن لاشكّ أنّ مقولة الكيف مأخوذة في حدّها، لمكان كونها فرداً لها بالذّات. وهي باعتبار مفاهيمها: إمّا أن تكون عين المقولات الأخر، أو تكون هي جزء منها. فيلزم أخذ المقولتين المتبائنيتين في حدّ شيء واحد، فيمكن باعتبار الحمل الشّاع مصداقاً لهما، ويلزم منه جمع المتقابلين بحسب حمل واحد.

فإن قلت: إذا كان غناط الاندراج تحت شيء، وصدقه عليه بالحمل الشّاع، ترتّب أثره عليه، فتلك الصّور لا يترتّب عليها آثار المقولات الأخر، غير الكيف، فلا يصدق عليها بالحمل الشّاع، غير مقولة الكيف. وهي أيضاً من مقولات آخر بالحمل الأولي، لو كانت نفس تلك المقولة، أو مركّبة منها ومن غيرها، لو كانت المقولة جزئها، وجوزنا تركّب مهية واحدة مندرجة تحت الجوهر والعرض مثلاً، بأن يكون جنسها من مقولة الجوهر وفصلها من مقولة العرض. وهي على ذاك التقدير لا يصدق عليها، باعتبار المهية، إحدى المقولتين: لا بالحمل الأولي، ولا بالشّاع. أمّا بالشّاع فظاهر، لأنّ المهية من حيث هي هي، ليست إلّا هي، لا أثر لها، حتّى تندرج تحتها. وأمّا بالحمل الأولي، فإنّ مفهوم المقولة جزئها، لا عينها. وعلى

التدقیرین لایلزّم أخذ مقولة کیف فی حدّها، من حیث کونها مفاهیم الأشياء ومهیّاتها، لأنّها نفس حدود الأشياء، ولاحدّ للحدّ أصلاً. مثلاً: مفهوم الجوهر، لو فرضنا اندراجہ تحت مقولة کیف بالذات، لایلزّم منه أن تكون مأخوذة فی مفهومه، من حیث أنّه مفهوم الجوهر، بل من حیث کونه مجوداً بوجود، یتربّ علیہ آثار کیف وهو من هذه الحیثیة لیس مفهوم الجور فقط، بل الجوهر الموجود بالوجود، الّذی یتربّ علیہ آثار کیف. ومن جهة أنّه مفهوم الجوهر لایحدّ أصلاً، لأنّ الحدّ للحقائق، للمفاهیم والعنوانات والحدود. فلا یلزّم ما أشرت إلیه من جمیع المتقابلین بحسب حمل واحد.

قلت: مقصوده، قدّه، أنّه، لو كانت المفاهیم الذّهنیّة مندرجة تحت مقولة کیف بالذات، من حیث کونها مفاهیم الأشياء، لا من حیث وجودها فی النفس، یلزّم ما رذکر من المخذور، كما یرشد إلیه قوله: «ومن حیث وجودها فی النفس» الخ. ولزوم المخذور علی داک التقدیر واضح. لأنّ مقولة کیف یجب أن تكون مأخوذة فیها، لمکان فردیتها لها بالذات، مع أن المفاهیم: إمّا نفس المقولة، أو تكون المقولة جزء منها فتأمل!

فإن قلت: لیس مقصوده، قدّه ما مذرت، لمکان قوله: «صدق کلّ طبیعة علی فرها»؛ ومن المعلوم أنّ صدق الطبیعة علی الفرد من حیث وجود الفرد، لا من

^۱ - أی: «أن تكون مقولة کیف».

^۲ - أی: «لمولة کیف».

جهة نفس المفهوم. بل مراده أنها إذا كانت فرداً للكيف بالذات كانت مقولة الكيف مأخوذة فيها وصادقة عليها. مع أنها، إمّا المقولة الأخرى جزئها، لو كان المتصور نوع المقولة، أو نفسها، لو كان نفسها، ويلزم منه اجتماع المتقابلين في حريم ذاتها: إحداها مقولة الكيف، والأخرى مقولة أخرى. ويرد عليه ما أشرنا إليه.

قلت: لو كان مقصوده مذكرت، لا يتوجّه عليه إيراد أصلاً أيضاً لأنّ اللازم منه جمع المتقابلين في الواقع، على جميع التقادير. إذ لا يمكن أن يكون مفهوم الجوهر، مثلاً، مأخوذاً فيه مفهوم الكيف، وإن كان مصداقه جوهرأً وكيفاً بالذات، كما لا يخفى فتدبر!

قوله: «فما هذا الكيف بالذات» الخ ٣١/٥-٦.

أى: لما كان كلّ ما بالعرض أن ينتهى إلى ما بالذات، فإذا كانت كميّات بالعرض، فما هذا الكيف بالذات؟

قوله: «قلنا وجود تلك المهيّات» الخ ٣١/٧.

أى: الوجود المنسوب إلى كلّ شئ، ما به يتحقّق ويتكوّن ذلك الشئ. ووجود هذه المقولات في النفس، إن كان الوجود الخاصّ بها، الذى به تظهر آثارها، فهو مع أنّه مستلزم للانقلاب ومخالف مع الفرض والوجودان، من مشاهدة عدم ترتّب آثارها عليها، ممتنع من وجهين:

أحدهما: أنّه على فرض تسليمه مستلزم لاجتماع المتقابلين. لأنّه لو كانت المقولات، من حيث وجودها في النفس، من مقولة الكيف بالذات، ومع ذلك

ترتب عليها آثارها الخاصّة بها، لكانت بحمل واحد، ومن حيث ذاك الوجود مندرجة تحت مقولة اليكف، ومقولة أخرى بالذات. وهو ممتنع قطعاً، مثل أن تكون بحسب وجوداتها الخارجيّة، كذلك.

والثاني: أن الوجود الخاصّ بهذه الماهيّات ممّا لا يمكن أن يكون سبباً لاندراجها تحت مقولة اليكف. لأنّ وجود كلّ شيء^۱ ما به يتحقّق تلك المهيّة، وتظهر به آثارها الخاصّة بها، فكيف يمكن أن يكون سبباً لاندراجها تحت مقولة اليكف مع كون كلّ منها من مقولة خاصّة مخالفة ليكف؟ وإن كان ذلك الوجود ظهورها على النفس ووجودها فيها، أي: وجودها الذّهنيّ، فمن المعلوم أن ذلك كون تلك الماهيّات وتحقّقها، لكن بالوجود الذّهنيّ والظهور الظلّي. وليس هو كون مهيّة اليكف ووجودها، حتّى يظهر به آثارها، ويصير سبباً لاندراج تلك المقولات، باعتبار وجودها الذّهنيّ، تحت مقولة اليكف. وهو، من حيث أنّه وجود، ليس بجوهر ولا عرض، بل جوهر بعين جوهرية الجوهر، وعرض بعين عرضيّة العرض.

قوله، قدّه: «بل لعلّه وجود» الخ ۸/۳۱-۹.

أي: لعلّ ذلك الوجود، أذى يظهر به آثار اليكف بالذات، وجود خاصّ تحقّق به مهيّة خاصّة، هي من مقولة اليكف بالذات. وذلك الوجود يکف، بعين كیفيتها، وتلك المهيّة هي مهيّة العلم. وذلك الوجود وجودٌ تلك المهيّة الكيفية بالذات، وظهورها للنفس، ووجودٌ لتلك المهيّات المعقولات للنفس بالعرض،

^۱ - «مهيّة»، خ ل.

وظهورُ لها عليها، كذلك. وهذا، كما أنَّ وجود زيد وجود للمهيّة الإنسانيّة بالذات وللمفاهيم العرضيّة الصادقة عليها^١، مثل الكاتب والضحك ونحوهما بالعرض. وذلك الوجود، بالنسبة إلى وجود تلك الصّور، كمال ثانٍ ووجود آخر للمهيّات الموجودة به في النفس، غير وجوداتها الخارجيّة. لأنَّ وجودها في الخارج كان متحقّقاً، ولم يكن هذا الوجود. فهذا الوجود بالنسبة إليها «نورٌ على نورٍ» فإنَّ وجود النفس نور، وظهورها على النفس نور آخر. وقد ظهر من هذا أنَّ مراده، قدّه، من كون هذا الوجود وجوداً آخر لتلك المهيّات، أنّه وجود آخر بالنسبة إلى وجوداتها العينيّة، لا بمعنى أنَّها موجودة بوجودين: وجودها الخارجيّ، ووجودها الذّهنيّ، بتبع وجود مهيّة العلم. فإنَّ ذلك ممتنع جدّاً، وليس مراده أيضاً بل، بمعنى أنَّ لتلك المهيّات كمالين: وكمال ثانٍ، وهو وجودها في النفس، وظهورها عليها، بتبع وجود مهيّة العلم. ولَمَّا كان ذلك الوجود حاصلًا لها بعد وجودها الخارجيّ: إمّا زماناً، كما في الكلّيات بعد الكثرة، وإمّا ذاتاً، وإن تأخّر عنه زماناً، كما في الكلّيات، قبل الكثرة الظاهرة^٢ على النفس بإشراق الحقّ، من جهة تأخّر رتبة الوجود الذّهنيّ عن الخارجيّ طباً. لَمَّا لم تكن في الخارج متّصّفة بذلك الوجود العلّميّ أو المعلوميّ، عبّر عنه بالكمال الثّاني.

^١ - «عليه» خ ل.

^٢ - النور (٢٤)، ٣٥.

^٣ - أي: «الكلّيات الظاهرة».

هذا على تقدير إرجاع ضمير «ظهورها» إلى تلك المهيئات المقولات. وأما لو كان مرجعه مهية العلم، فالمعنى أن ذلك الوجود الخاص بمهية العلم، هو ظهور تلك المهية على النفس بالذات، ووجود لتلك المهية بالعرض. ولما كان هذا ظاهراً بقرينة المقام أو من قوله: «وهذا كمال ثان» الخ اكتفى به، قدّه.

وظهر ممّا أفدناه لك معنى قوله: «لأنّ وجودها في الخارج كان» الخ. لأنّ ما أفادة بظاهرة ينطبق على الكلّيات بعد الكثرة، وعلى ما شرحنا وبينّا مراده يجرى في جميع الكلّيات، كما عرفت. ويمكن أن يكون المراد من وجودها في الخارج وجودها في العوالم الكلّية الأمرية والإلهية، سيّما بناءً على ما ذهب إليه صدر المتألهين، قدّه: من أنّ إدراك الكلّيات بائصال النفس بأرباب الأنواع، ومشاهدتها عن بعد، فيكون المراد من وجودها في الخارج، وجود تلك الكلّيات المجرّة الأمرية بوجودها التّفسي وبوجودها الذّهني، الذي عبّر عنه بالكمال الثّاني، وجودها الرّابطى العرفانى للنفس فتدبر!

قوله، قدّه: «لأنّ وجود تلك الصّور فى نفسه، ووجودها للنفس واحد» الخ ۱۳/۳۱.

أقول: هذا ممّا صدّقه البرهان والوجدان، وانعقد عليه اتّفاق أهل الحكمة والعرفان. فإنّ كلّ ما كان وجوده حالاً في شئ، كحول العرض في الموضوع، أو الصّورة في الهيولى والمادّة، وقائماً به كذلك، لا يكون الشئ في المكان والزّمان،

يكون وجوده في نفسه عين وجوده لذلك الشئ. ولا يكون له وجودان: يكون بأحدهما موجوداً في نفسه، وبالأخر موجوداً لغيره.

اللَّهُمَّ إِلَّا يكون الوجود للغير، والظهور له وعليه كمالاً ثانياً له، بعد كمال الأوليِّ الذَّاقِ التَّفْسِيَّ. ولا يكون ظهوره عليه، ووجوده له بسبب وجوده الذَّاقِ، وكماله الأوليِّ، كما في الوجودات الرابطة الإشرافية، التي للموجودات المجردة المرسله الالهية بالنسبة إلى النفوس الجزئية أو الكلية أو لمطلق مادونها، بل للواجب، تعالى، لكل شئ. فإن كمال تلك المرسلات وكمال، تقدست أسمائه، ليس بوجودها ووجوده، تعالى، الرابطة العرفاني لهذه الأشياء، بل بذاته الكمالية الوجودية وفائه، لو كان وجوده في نفسه غير وجوده لمحله، لم يكن حلوله فيه مقتضى مهيته وحقيقته، أو وجوده وكونه لأن المفروض: أن الوجود الارتباطي الحلولي ضميعة على وجوده وكونه، فلم يكن بذاته حالاً في محله، كما لا يخفى. لأن المهمة الواحدة لا يمكن أن توجد بوجودين عرضيين، يكون كل واحد منهما على سبيل مقتضى ذاتها، كما هو واضح لا يخفى.

والمقصود من هذه المقدمة، أنه، ليس ههنا وجودان، تكون تلك المهمة بأحدهما ظاهرة على النفس، وبالأخر كيفاً نفسانياً.

قوله: «وليس ذلك الوجود والظهور» الخ ١٤/٣١.

لما تقرّر: من أن وجودها في نفسها ووجودها للنفس شئ واحد.

قوله: «لأن وجودها الخارجي» الخ ١٥/٣١.

وذلك لما مضى سابقاً، من امتناع حصول الوجود العينيّ للأشياء في الذهن، لاستلزامه الانقلاب، وغيره من المحالات.

قوله: «ومهيّاتها» الخ ۱۵/۳۱.

وذلك، لأنه هو المفروض.

قوله: «وباعتبار وجوده الذهنيّ» الخ ۱۶/۳۱.

وذلك لما مرّ، من أن الوجود مطلقاً ليس بمجهر ولا عرض. ويرد عليه أن وجودها في النفس، وإن لم يكن من حيث أنه وجود، بمجهر ولا عرض، ولكنّه جوهر بعين جوهرية المجهر، وعرض بعين عرضية العرض. ولما كان وجودها في النفس وجود مهية العلم بالذات، وهى من مقولة كيف عند القوم، ووجود تلك المهيّات بالعرض، فهو عرض بعرضية تلك المهية العلمية، ومُظهرٌ لآثار مقولة كيف، من جهة كون تلك المهية مندرجة تحتها^۱ على أصولهم، التي ذلك الجواب الصّادر عن صدر متأهله الاسلام، يكون مبنياً على مذاقهم وحفظاً لأصولهم، كما اعترف به المصنّف، قدّه، في تعليقته على الأسفار. وهذه المهية، باعتبار وجودها النفسى من المحمولات بالضميمة بالنسبة إلى النفس، فلا ضير أن تكون كيفاً، كما هو واضح.

ولكن هذا الكلام من المصنّف، قدّه، مبنى على ما هو التحقيق، من أن إدراك النفس للصّور العقلية بأتمّادها بها، أو بوجودها الاشرافيّ التورى، وللصّور

۱ - أى: «تحت مقولة كيف».

الحسِّيَّة، بالمعنى الأعمّ من الحسّ الظاهر والباطن، بإنشائها للصّور التّوريّة في صقعها فإنّ على ذاك التّقدير ليس ههنا، إلّا تلك المهيّات، وهى كلّ من مقولة خاصّة، على ماهو المفروض، ظهورها على التّفس، وهو جود التّفس، أو إشراقها ونورها الفعلى، في صقع ذاتها. والمفروض أنّه، ليس هو من حيث أنّه وجود، بمجهر ولا عرض. والمهيّات، المقولات الموجودة بها، كلّ من مقولات خاصّة. وليس ذلك الوجود الوجود الخاصّ بها، حتّى يظهر به آثارها. وحقيقة العلم ليست إلّا ذاك الوجود التّجرّدَى الإشراقَى التّورى، الّذى هو، إمّا عين وجود التّفس، أو إشراقها ونورها الّذى هو من صقع ذاتها وهويّتها المجرّدة عن المادّة والمدّة، بل عين المهيّة مطلقاً ومعلوم أنّه لسى من مقولة اليكف على ذاك التّقدير، بل خارج عن المقولات كلّها.

قوله: «وإلّا لكان ظهور نفسه» الخ ١٧/٣١ - ١٨/٣٢.

أى لو كان الظّهور والوجود للشّئ ضميمة تزيد على وجود الشّئ، لكان ذلك الظّهور ظهور نفسه، لا ظهور ذلك الشّئ. لأنّ المفروض، أنّ ذلك الشّئ موجود وظاهر في نفسه، وذلك الظّهور ضميمة عليه. فهو مع قطع النظر عنه موجود وظاهر في نفسه. وذلك الظّهور يجب أن يكون ظهور نفسه، حتّى يمكن أن يصير ضميمة على وجوده. فهو إذن ظهور نفسه، لا ظهور الشّئ.

ويمكن أن يكون مرجع الضّمير في قوله: «وإلّا لكان» الخ، هو الشّئ، أى: لكان ذلك الشّئ ظهور نفسه، أى ظاهراً بنفسه، لا بذلك الظّهور. لأنّ المفروض أنّه

موجود بدون ذلك الظهور، وذلك الظهور ضميّة، تزيد على وجوده، بعد ظهوره ووجوده، فيكون الظهور بمعنى الظاهر.

قوله: «وليس هنا أمر آخر» الخ ۱/۳۲.

أى: هو من الأعراض الخارجيّة، الّتي يحتاج حملها على الموضوعات إلى حيثيّة تقيديّة خارجيّة: بمعنى ما يترتب عليها آثارها المطلوبة منها، لا ما هو المقابل للظهور التفسّي، ولا ذهنيّة اعتباريّة، كالحضّة، ولا من الخارج المحمول بالمعنى الأخصّ، الّذى يُكتفى في حمله على نفس شينيّة الماهيّة، أو حيثيّة تقيديّة اعتباريّة ذهنيّة، منضمة إليها في لحاظ العقل، واعتباره. فلا يمكن حملها على النفس، أو على ظهورها، من دون ضميّة، أو مهية أخرى، تكون موجودة فيها بالوجود الكيفي.

قوله: «كان مهية العلم إضافة» الخ ۲/۳۲.

وذلك لما مرّ، من أنّ ظهور شئ لشيء، ووجود ذلك الشئ، شئ واحد، وأن حصول الشئ في المحلّ منشأ انتزاع إضافة الحاليّة عنه والمحليّة عن محله. فلو لم تكن تلك الإضافة، الّتي هي عبارة في المقام عن الإضافة العلميّة، الّتي هي مناط تحقّق العلم هنا خارجة عن المقولات، بجعلها عبارة عن الإضافة الاشرافيّة، بل كانت إضافة مقوليّة، كانت لا محال من مقولة الإضافة، لا من مقولة الكيف. إذ لا يمكن أن يكون ما هو من مقولة الإضافة، وإضافة مقوليّة، من مقولة الكيف. مع أنّ المقصود تعين ما هو الكيف بالذات.

قوله: «وإذا كانت إضافة اشرافيّة» الخ ۲/۳۲.

أى لولم تكن إضافة مقولية، بل كانت إضافة إشراقية نورية، كانت تلك الإضافة وجوداً ونوراً؛ هو إما عين وجود النفس، بل وجود عن النفس، أو إشراقها الفعلى المنبعث عن جوهر ذاتها. وعلى التقديرين خارجة عن المعقولات كلها، كالنفس التى لاهية لها، وليست بجوهر ولا عرض، فضلاً عن مهية الكيف.

قوله: «وهما وجود» الخ ٣/٣٢.

لأنّ التور هو الظاهر بذاته والمظهر لغيره، وهذا خاصية الوجود، كما مرّ غير مرّة.

قوله: «والوجود ليس مهية» الخ ٣/٣٢.

أى: إذا كان العلم وجوداً وظهوراً - أى: نوعاً من الوجود التجردى عن المادّة أو مطلق الوجود والتور، بناء على سريان العلم والحياة والقدرة غيرها من العوارض الذاتية للوجود، فى كلّ شئ، كما قال، تقدّست أسمائه: «ومن الماء كلّ شئ حى»^١ والوجود ليس من سنخ المهية، والكيف من أقسام المهية - فليس هنا أمر يكون كيفاً بالذات، كما هو المطلوب، بل ولا بالعرض، لأنّه إذ ليس ما بالذات فليس ما بالعرض.

قوله: «فالحق أن كون العلم كيفاً» الخ ٣/٣٢-٤.

الفرق بين العلم والمعلوم ههنا، كالفرق بين الفيض الأقدس المنبسط على هياكل المهيّات، والأعيان الثابتة، والتعيّنات التى هى من لوازم الأسماء والصفات فى

^١ - الانبياء (٢١)، ٣٠: «وجعلنا من الماء كلّ شئ حى».

حضرة الواحدة الأسمايية، ومقام الجمع، والتعین الثانی، وبين تلك الأعيان،
والتعینات الظاهرة به بالظهور العلمی.

قوله: «إنما هو على سبيل التشبيه» الخ ۴/۳۲.

أى: تشبيه الحقائق الذهبيية بالموجودات الخارجیة، على ما مر ذكره في بيان
مذهب المحقق الدوائی. ولكن بين مذهبه، قدّه، ومذهب المحقق فرق بين. وذلك لأن
المحقق يرى أن الموجود الخارجی مأخوذ في رسم المقولات، وأن الموجودات
الذهبيية ليست من أفرادها حقيقة، فلا يمكن اندراجها^۱ تحت مقولة الكيف، كذلك. بل
تسميتها باسم الكيف، أوسائر المقولات مبنیة على المسامحة في التسمية والتوسع
فيها تشبيهاً للحقائق الذهبيية بالموجودات العينيية، التي هي من مقولة الكيف،
باعتبار مهيئاتها^۲ الموجوة بتلك الوجودات العینی، من جهة اشتراكها معها في
الوجود في الموضوع، وعدم قبولها القسمة والتسببة بذاتها. وذلك، مع ذهابه إلى أن
العلم من سنخ المهيية، لا الوجود، وأن تلك الأمور، من حيث أصل مفاهيمها، كل
من مقولة خاصة حقيقية لأن الأصل، في التحقق ومنشأية الآثار عنده، هي المهيية
لا الوجود. والمفروض أن المهيية محفوظة في كلا الوجودین، ووجودها
في النفس، من جهة صدق مهيية العلم عليه، لا يصير سبباً لكونها من مقولة الكيف

۱ - «الوجود»، خ ل.

۲ - أى: «اندراج الموجودات الذهبيية».

۳ - أى: «باعتبار مهيئات الموجودات العينيية».

حقيقة لأنّ شرط اندراج الشئ تحت مقولة الكيف كونها موجودة في خارج التف، وإن كان هذا بوجه وجوداً خارجياً لها.

وهذا بخلافه، قدّه، فإنّه، حيث يقول بأصالة الوجود واعتباريّة المهيّة، وبأنّ ادراك النفس للصور العقليّة بائحادها بها، بالتفصيل الذي مرّ ذكره، فهذه الأمور عنده بمنزلة الأعيان الثابتة الظاهرة في حضرة الواحديّة، والوجود المنبسط عليها، الذي هو إشراق النفس ونورها الفعليّ، أو الذاتيّ بمنزلة الفيض الأقدس. فكما أنّ ذاك الفيض الإلهيّ والتجلّيّ الأسمانيّ ليس بمجهر ولاعرض، فضلاً عم مقولة الكيف - وكذا الأسماء والصفات التي هي ملزومات الأعيان، والأعيان الثابتة التي هي لوازم تلك الأسماء والصفات، خارجة عن الخلق والنسب، فضلاً عن المهيّات الخارجيّة وأحكامها، فكذلك هذا الظهور الإشراقيّ التوريّ للنفس، والمهيّات المعقولة الظاهرة بها، ليست بمجهر ولاعرض ولاكمّ ولاكيف ولاغيرهما: من المقولات حقيقة. فعدم إطلاق الكيف عليها ليس من جهة أنّ المأخوذ في حدّ الكيف الوجود الخارجيّ، بل لأنّ ذاك الوجود لامهيّة له. لآله وجودالتفس، التي هي ظلّ الله الأكمل الأتمّ وخليفته في أرضه وسمائه وحضرة تجليّاته. والمفهومات الظاهرة به أيضاً فوق الجوهريّة والعرضيّة موجودة بوجود وسيع فسيح، الذي ليس وراء عبّادانه في حضرة الإمكان قرية.

فجهة التشبيه والمساحة على مذاقه، قدّه تشبيه الكامل بالتأقص. أي :

تشبيه التحو الأعلى، من كينونة تلك المهيّات في الدار الآخرة - التي هي دار الحيوان

«لوکانوا يعلمون»، أى: «دار حضرة الخفى والأخفى والسرّ الأتمّ الأسنى من النفس الانسانية والكلمة الالهية والشجرة المقدسة الزيتونية» «التى لا شرقية ولا غربية»، من جهة خلوصها عن عوارض المحدثان، وعرائها عن غرائب الأكوان، وتجرداها عن أدناس المادّة وأرجاس التركيب والازدواج مع غواسق الهوى وظلمة الهاوية، وبالجملة من جهة بساطتها وسذاجتها وبرائتها عن القسمة والتسبة - بالكيفيّة الخارجيّة والأعراض الغير التّسبيّة، لكون نسبتها في هذا المقام الرّقيق الشّامخ فوق الكونين وأعلى العالمين والإقليمين وأرفع الحضريّين. ومن جهة اندكاكها وفنائها في النفس واتّحادها معها بوجه، تشبّهت اتّحاد الهيات الكيفيّة الخارجيّة مع موضوعاتها العينيّة، لأجل اتّحاد العرض مع الموضوع، إلّا أنّها هيات نورية وتعيّنات ذاتيّة، ومن لوازم الذات أو الأسماء والصفات لها، بخلاف تلك الهيات الخارجيّة والكيفيات العينيّة، فإنّها ضمان الموضوعات وعوارض الموصوفات، خارجة عن صميم الذات وحاقة الحقيقة، وهو أعلم بأسرار الخليفة.

قوله: «وأما المتروك فكونها كيفاً بالشّايع» الخ ۱۱/۳۲-۱۲.

إذ قد عرفت أنّها على مذاقه، قدّه، متّحدة مع ظهور النفس، الّذى هو وجود ونور، وليس بمجهر ولا عرض، فضلاً عن الكيف وغيره، من الأعراض.

قوله: «وأما المتروك فكونها مندرجة تحت المقولات» الخ ۱۲/۳۲-۱۳.

إذ قد عرفت أنّها فوق الجوهرية والعرضيّة، خارجة عن الخلق والتّسب، وباعتبار الحمل الأوّل مفاهيم الأشياء ومهيّاتها. وبناءً على أصالة الوجود

وسرايّه المهيّة، لا يصدق عليها الجوهر والعرض، ولا أنفسها بالحمل الشائع الذي هو ملاك الفردية والصدق، كما مرّ تفصيله ووجهه. وباعتبار الحمل الشائع متّحدة مع وجود النفس وظهورها، الذي هو أيضاً ليس بجوهر ولا عرض، بل خارج عن الحدّين بائن عن الأمرين.

قوله: «فجوهرها جوهر حقيقي» الخ ١٣/٣٢.

بيان لاندراجها تحت المقولات، الذي هو مذهب المحقّق، المتروك للمصنّف.

قوله: «ولذا سكت في المتن» ١٣/٣٢-١٤.

أى: لأجل أنّ المأخوذ من مذهب صدر المتألّهين أحد الجزئين والمتروك الجزء الآخر، أشرنا في المتن إلى الجزء المأخوذ منه، وسكتنا عن الجزء المتروك، للإشارة إلى عدم ارتضائنا له.

قوله: «وحدتها مع عاقل مقولة ومعتقده» الخ ١٥/٣٢-١٦.

لما توهم أنّ تكرار المقولة في المصراعين مستلزم للإيطاء، الذي هو من المعاييب للشعر عند علماء العروض، فسره بذلك لدفع هذا التوهم: بأنّ المقولة مشتركة بين معان عديدة. فإنّها من القول، الذي قد يستعمل بمعنى الحمل، يقال: «يقال عليه» أى يحمل. وبمعنى ما تلفّظ به يقال: «قال كذا» أى: تلفّظ بكذا. وبمعنى الرأى والعقيدة يقال: «قول الشافعي»، أى رأيه أو «لاقول للميت»، أى لا رأى له. وفي اصطلاح أهل الميزان يطلق على الأجناس القاصية للممكنات، من جهة

حملها عليها. فهي في الصراع الأول بهذا المعنى، وفي الثاني بمعنى الرأى والعقيدة. فذكرها في المراعين ليس من الإيطاء، بل من باب تجنبس القافية الذي هو من المحسنات البديعية.

ثم أنه، على هذا القول يندفع جميع الاشكالات: من صيرورة الذهن متصفة باللوازم العينية والصفات الخارجية للأشياء، وصيرورة شئ واحد جواهاً وعرضاً أو كيفاً ومقولة أخرى، أو جزئياً و كلياً، وغير ذلك مما قيل في محله. وذلك لأنه سيجي أن مراد هذا القائل ليس اتحاد الوجودات الخاصة، العينية للأشياء والحقائق المعقولة، مع الجود الخاص بالعقل، ولا مهيئاتها مع مهية، لو كان له مهية. بل المراد انطواء وجوداتها، من حيث أصلها وتماها في ذلك الوجود الشامخ، وفناء مهيئاتها فيه، واتحاد به كاتحاد اللا متحصل والفى بالشئ.

وإن ذلك الاتحاد والانغمار في مقامين: أحدهما في مقام الكثرة في الوحدة، وفي مقام السّر والخفى والأخفى أو التمكن بعد التلويين بوجه، بانطواء الوجود الفرقاني التفصيلي، الذي للمعقولات، في التحو الأعلى، من الوجود القرآني الثوري الإشراقي العقلي، الذي هو مطلع شمس هويته، الحق، تعالى، ووجوه التامة الباقي بعد فناء كل شئ. والثاني في مقام الوحدة في الكثرة وطلوع شمس هوية النفس من أفق فيضى الأقس والمقدس ومطلع غيب الحروف، كما سيأتى شرح وتفصيله وعليه، فلا يلزم اتصاف العاقل بلوازم الوجودات الخاصة، من حيث أنها وجودات خاصة محدودة، بل واجدية لما هو من لوازم مطلق الوجود الظاهر فيها.

ولما هو من لوازم الوجودات وخواصّها الحاصلة لها، من إفاضة عللها الأمرية، وبواطنها الإلهية، على نحو مايناسب تحقّقها في تلك العلل والمقومات الوجودية، لاعلى مايناسب تلك الوجودات المحددة، من جهة أنّها محدودة. وذلك، كما أنّ الحرارة الأسطقسية، ظهورها في الموطن العقليّ، عشقه لذاته وباطن ذاته وحبّه المفرط له، وفي التّشاة الروبيّة هو الحبّ الذّاتيّ والآثاريّ ونحوها، وفي حضرة المثال «نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةِ، الَّتِي تَطْلُعُ عَلَى الْأَفْتِدَةِ»^١، وفي التّشاة التّاسوتية بهذه الصّورة الوجودية، المناسبة لحدّ الموطن والتّشاة.

وكذا لايلزم صيرورة الشّيء الواحد جوهرًا وعرضًا، ولاكيفًا وغيره من المقولات. لأنّ وجود العاقل المتّحدة به، والغائيّة فيه تلك المهيّات السّرابيّة خارج عن المقولات كلّها، بل مبرّئ عن المهيّة معرّئ عن حدود الهويّة. وتلك المهيّات أيضًا، من حيث أنّها مفاهيم ومهيّات «وَكَسْرَابٍ بِقِيَعَةٍ يَخْسِبُهُ الظُّلْمَانُ مَاءً»^٢، مفاهيم الأياء ومائيّاتها صرفًا. وليس لها الحكم والأثر في هذا الوجود الشّامخ الرّفيع. ووجوداتها الخاصّة البشروط الّلائيّة، الّتي تحقّقها فيها^٣، ملاك منشأيتها للأثر، لم تتحد مع ذاك الوجود الثّوريّ، حتّى تسرى أحكامها إليه. ومن الجهة، الّتي اتّحدت به لم يبق أحكام حدودها وتعيّيناتها الخاصّة، بل تلاشت

^١ - ألهمزة (١٠٤)، ٧.

^٢ - النور (٢٤)، ٣٩.

^٣ - «بها» خ ل.

واضحلت فيه بالكلية، فلم يلزم المذدور المذكور أصلاً.

نعم قد عرفت: أن تلك الحقائق، في ذلك الموطن الأعلى والأفق الرقيق الأسنى، فوق الجوهرية والعرضية، ومتصفة بكمالاتها الحقيقية، وصفاتها الوجودية، بنحو أعلى وأشمخ من اتصافها بها عند كونها موجودة بالوجود العيني الخارجى. وهكذا صيرورة الواحد كلياً وجزئياً. لأن وجود العاقل كلى سعى، وجزئى منطقى. ولا منافاة بينهما أصلاً. وتلك الهيئات المتحدة به، من حيث مفاهيمها، مع قطع النظر عن وجود العاقل، الذى فنت واندكت جبال إنشيتها فيه، وإن كانت مبهمة كلية قابلة للصدق على الكثيرين، لكنّها من حيث فنائها فيه ليس لها خبر ولا أثر، حتى تكون جزئية أو كلية الكثيرين، لكنّها من حيث فنائها فيه ليس لها خبر ولا أثر، حتى تكون جزئية أو كلية الكثيرين، لكنّها من حيث فنائها فيه ليس لها خبر ولا أثر، حتى تكون جزئية أو كلية باعتبار ذاتها. ووجود العاقل ليس وجوداتها^١ بالذات، حتى تكون بحسبه جزئية متشخصة، ومن حيث ذاتها كلية.

وبالجملة ليس فى البين، إلا وجود العاقل الجامع لجميع وجودات المعقولات، بنحو أعلى وأرفع، المنظوية فيه بساطها الخارجية، والمترائية فيه خضرتها ونضارتها العينية، والمترائى فيه حقائق الأشياء. وهو ليس بجزئى، ولا كلى، بالمعنى الذى هو من خواص المهية وملامم معها، وإن كان كلياً بمعنى آخر. وتلك الهيئات

^١ - «ليس وجوداً لها». خ ل.

السَّرايَّة الَّتِي هِيَ مَتَّصِفَةٌ بِالْكَلِّيَّةِ وَالْجَزئِيَّةِ بِالْمَعْنَى الْمَذْكُورِ مُعَابِلٌ يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ هِيَ^١ أَيْضاً غَيْرُ مَتَّصِفَةٍ بِالْجَزئِيَّةِ وَالْكَلِّيَّةِ بِهَذَا الْمَعْنَى: أَمَّا مِنْ حَيْثُ اتِّحَادُهَا بِوُجُودِ الْعَاقِلِ، فظَاهِرٌ، وَأَمَّا مِنْ حَيْثُ النَّظَرُ إِلَيْهَا مَعَ قَطْعِ التَّنْظُرِ عَنْ وَجُودِهِ، فَهِيَ لَيْسَتْ بِشَيْءٍ، وَالْكَلِّيَّةُ وَالْجَزئِيَّةُ مِنْ أَحْكَامِ الشَّيْءِ، فَتَدْبَرُ.

قوله: «أَيُّ وَحْدَةِ الصُّورِ الْمَعْقُولَةِ بِالذَّاتِ» الخ ١٥/٣٢-١٦.

قال، قدَّه، فِي الْحَاشِيَةِ: «قَيَّدْنَاهَا بِذَلِكَ لِأَنَّهُ، لَمْ يَذْهَبْ أَحَدٌ إِلَى اتِّحَادِ الْعَاقِلِ وَالْمَعْقُولِ بِالْعَرَضِ» الخ، الْمُرَادُ مِنَ الْمَعْقُولِ بِالْعَرَضِ هِيَ الْمَوْجُودَاتُ الْخَارِجِيَّةُ الْعَيْنِيَّةُ، الْمَوْجُودَةُ بِوُجُودَاتِهَا الْخَاصَّةِ الْفَرْقَانِيَّةِ. فَإِنَّ بَعْضَهُمْ، وَإِنْ حَمَلَ كَلَامَ الْقَائِلِينَ بِالِاتِّحَادِ عَلَى ذَلِكَ، إِلَّا أَنَّهُ، لَمَّا كَانَ هَذَا مُحَالاً لَا يَتَفَوَّهُ بِهِ جَاهِلٌ، فَضْلاً عَنْ عَاقِلٍ. قال: قدَّه، لَمْ يَذْهَبْ إِلَيْهِ أَحَدٌ، لِيُظْهِرَ بَطْلَانَ ذَلِكَ الْحَمَلِ، وَأَنَّ مُرَادَ الْقَائِلِينَ بِهِ لَيْسَ ذَلِكَ أَيْضاً.

فَإِنْ قُلْتُ: قَدْ اشْتَهَرَ فِي أَلْسِنَةِ أَهْلِ الْوَحْدَةِ وَالْعِرْفَانِ، الْقَوْلُ بِفَنَاءِ السَّالِكِ فِي نِهَايَةِ سِيرِهِ وَسُلُوكِهِ، وَسَفَرِهِ مِنَ الْخَلْقِ إِلَى الْحَقِّ، بَلْ فَنَاءُ مَطْلُوقِ الْعُقُولِ، بَلْ كَافَّةُ الْمَوْجُودَاتِ فِي وَجُودِهِ، تَعَالَى. وَكَذَا اشْتَهَرَ فِي أَلْسِنَةِ أَهْلِ الْإِشْرَاقِ الْقَوْلُ بِفَنَاءِ التَّوَرِ الظَّلْعِيِّ فِي التَّوَرِ الْقَوِيِّ، وَفَنَاءُ كُلِّ مَعْلُومٍ فِي عِلَّتِهِ الذَّاتِيَّةِ، بَلْ كُلِّ عَاشِقٍ وَمُحِبِّ حَقِيقَةٍ فِي مَعْشُوقَةٍ وَمُحِبُّوبَةٍ، وَاتِّحَادِ الْغَائِيِّ بِالْمَفْتِيِّ فِيهِ فِي هَذِهِ الْأُمُورِ. فَعَلَى قَوْلِهِمْ، لَا ضَيْرَ فِي الْقَوْلِ بِاتِّحَادِ الْعَاقِلِ بِوُجُودِ الْمَعْقُولَاتِ، وَفَنَائِهَا فِيهِ بِهَذَا التَّحْوِ

من الاتحاد. وكذا ذهب جمع من المشائين إلى أن النفس عند تعقلها للمعقولات تتحد مع العق الفعّال. والظاهر من مذهبهم: اتحادها مع الوجود الخارجى العيى الشخصى، الذى له. وايضاً قد تظافر منهم القول: بكون «بسيط الحقيقة كل الأشياء» وفسروها^۱ بالوجودات. ولاشك، أن كلىة البسط بالنسبة إلى كل الوجودات، لا يمكن إلا بائحاده^۲ بها. وكذا، إذا اتصل شئ بالبساط العقلية الأمرية، وأرباب الأنوار، والمثل الأفلاطونية - آتى هى أيضاً واجدة لوجودات برنامجاتها، وغوذجاتها بنحو أعلى - واتحد بها، يتحد مع وجودات جميع الأشياء، فكيف قلت: لاقل بذلك جاهل، فضلاً عن عاقل؟

قلت: لسى المراد من الاتحاد، فيما ذكر من الأمثلة، الاتحاد المحال المصطلح، بل المراد به فيها: إمّا الاتحاد مع الوجود الربطى للحق، تعالى - الذى وهوبضه المقدس ومشيتته السارية - أو للعقل الفعّال بالنسبة إلى النفوس الجزئية، بل الكلىة أيضاً بوجه. وإمّا تبدل الوجود الظلمانى بالوجود التورانى الحقائقى، والتخلّق بأخلاق الله، تعالى، ومظهرية أسمائه وصفاته، أو جامعية الوجود بصرافة الحقيقة، وسذاجته التورية للوجودات الفرقانية المتكثرة فى الوحدة، ووجود تلك الكثرات بنحو الوحدة بالوجود الجمعى الأحدى الكمالى، أو مقهورية وجود المعلول تحت سطوة شمس ذات العلة، وانعائه حكما وطمسه وبحقه وجوداً، مع بقائه مهية

^۱ -أى: «و فسرو الأشياء».

^۲ -أى: «وانحد».

وإمكاناً وإتيّة، كما قيل.

سیه روئی زمکن در دو عالم جدا هرگز نشد والله أعلم
 وفي جميع هذه الصور لم يتحقق الاتحاد الممتنع المحال: بأن تتحد الفعليتان
 الخارجيتان، ويصير الإثنان واحداً حقيقياً، كما لا يفخى. وبالجمله الاتحاد
 المصطلح: أما بتجافى العالى عن مرتبة العالیه واستقراره فى الأفق الدانى للسافل،
 وإما بإلقاء السافل لتسفلّه، واتّحاده بحده مع العالى. وإما بصورة الفعليتين
 العرضيتين فعلية واحدة. وجميع هذه الفروض ممّا يمتنع تحقّقه برهاناً، بل وجداناً.
 والأمثلة المذكورة ليست من هذا القبيل، كما لا يخفى، فتدبر!

قوله، قدّه: «والمعتمد فى اثبات مطلبه ما نقل عن إسكندر» الخ ۱۷/۳۲.
 أى: إسكندر الأفریدوسى، الذى هو أيضاً من أعظم تلامذة المعلم الأول.
 وقد بالغ الشيخ، قدّه، فى مدحه وتعظيمه، واعتماد عليه فيما أفاده فى تفسير كلام
 المعلم وشرح مرامه.

قوله: «من باب اتّحاد المادّة» الخ ۱۷/۳۲.

فإنّ تركيب المادّة مع الصّورة اتّحادىّ عنده، لا انضمامى، كما ذهب إليه
 أكثر المشائين من الحكماء. والاتّحاد المتصوّر بدوياً: إمّا اتّحاد المتحصّل
 مع المتحصّل، أو اتّحاد الّلا متحصّل مع اللامتحصّل، أو اتّحاد الّلا متحصّل مع
 المتحصّل. وعلى التقادير: إمّا أن يكون اتّحاد أحد الأمرين مع الآخر، أو فى أمر
 ثالث، هو المتحصّل أو الّلا متحصّل أيضاً. وجميع هذه الأقسام باطل، إلاّ إثنين منها:

وہما اتحاد الّا متحصّل فی المتحصّل، مثل وجود مہیّتین بوجود واحد، کاتحاد الجنس والفصل والتّوحد فی وجود واحد: ہو وجود الفرد مثلاً. واتحاد المادّة مع الصّورة من القسم الّأل من القسمین الصّحیحین. فإنّ المادّة، لّما کان قوّة الوجود، وقوّة الشّئ لیسّت شیئاً فی حیالہ، فہی فانیة فی الصّورة منه کتہ فیہا، کاندکاک الّلاشی وفنائہ فی الشّئ والاتحاد بہذا المعنی فیما فی القضايا الّتی قیاساتہا معہا. فإنّ التّریکب الانضمامی بین الشّئ والّلاشی ممّا لا یتصوّر أصلاً، فلا بدّ أن یكون التّریکب بینہما اتحادیاً، کاتحاد الفی مع الشّئ، من جہة فنائہ فیہ.

فإذا عرفت هذا، فتقول: لّما کان التّفنّس فی مرتبة العقل الھیولانیّ بمزلة الھیولی الأولى بالتّسبہ إلى الصّور العقلیة والعلوم الحسولیة، بل ہی مادّتها عندہم، والتّریکب بین المادّة والصّورة اتحادی، لا انضمامی، فالتّفنّس عند تصوّرها بالصّور العقلیة تصیر متّحدہ بہا، کاتحاد المادّة بالصّورة العینیة، لكن لا بأن یكون لكلّ واحدة منہما وجود آخر، وتّحدّاو ہویة - فإنّ ذلك قد عرفت محالیة وامتناعہ، وأنّہ لیس مراداً للقاتلین بالاتحاد - بل کاتحاد قوّة الشّئ بفعلیتہ. فإنّ التّفنّس، من جہة کونها قوّة الصّور العقلیة ومادّتها، تصیر متّحدہ بہا وفانیة فیہا بأن یفیض من الحقّ بتوسّط العقول الفعّالة والذّوات المرسلۃ الأمریة علیہا، وجوداً نورانیاً، ظاہراً بذاتہ ومظہراً لغيرہ، من الصّور العقلیة، فی ذاتہا وحقیقتہا، لا بأن یكون هناك وجودان، بل وجود واحد، ہو وجود التّفنّس وتلك الحقائق المترائیة فیہا.

وبالجملة، معنی ذلك الاتحاد أن تصیر التّفنّس مرآتا، ترائی فیہا حقائق

الأشياء، لاهميّة فقط، بل مهميّة و وجوداً، لكن بالتحوّ الذي مرّ ذكره وبيانّه. فكما أنّ معنى اتّحاد المادّة بالصّورة، ليس إلّا أن يتبدّل وجودها الظّلّمانيّ المحض الصّرف، الذي هي قوّة الوجود واستعداده وشأنيّته إلى وجود فعليّ نورى، وفعليّة وجوديّة - لكن لافعليّة صرفة ساذجة، لأنّ الصّور الماديّة مادامت في عالم الفرق وحضرة التّاسوت لا يمكن عرائها عن المادّة بالكلّيّة، كما يدلّ عليه برهان التّلازم، بل ارتقاء المادّة من حدّ القوّة المحضة الساذجة إلى فعليّة مترقّة عن درجة القوّة ترفعاً ما بحسب درجة وجودها إلى أن تصير مترقّة محضاً وفعليّة خالصة صرفة مطلقة - فذلك، معنى اتّحاد النّفس بالصّور العقليّة ترفعاً^١ عن حضيض القوّة والعقل الهیولانیّ، والظّلّمة اللازمة لتلك المرتبة من وجودها، إلى مرتبة أخرى نورية، ووجدانها لفعليّة حقّه وجوديّة، مظهره لمهيّة معقولة أو المهيّات المعقولة، ولو جوداتها أيضاً بنحو الرّتق والجمع، لانبحو الفتق والفرق. لكنّها أيضاً مادامت غير خالعة للتعلين، غير مترقّة عن الإقليمين، غير ناضّة لجلباب البدن ونشأة الطّبيعة، لا تصير فعليّة صرفة، وإتيّة ساذجة محضة. وبعد ما فنت عن ذاتها، وخصلت عن الفواسق الظّلّمانيّة والأرجاس الهیولانيّة. وعرت عن القيود الكونيّة، وألقت عصا التّسيار، وائسّلت بجته الخلد ودارالقرار، ورجعت إلى موطنها الأصليّ ومقرّها الأوّل، واطمئنّت بمشاهدة مالا عين رأت، ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، من السّبحات الإلهيّة والأنوار الجبروتيّة والآلهوتيّة، تصير فعليّة صرفة

١ - أى: «ترفع النفس».

وإِنَّهٗ محضةٌ ساذجةٌ بحولِ باريها وقوَّةُ مبدعها و مبقِها، يترأى فيها حقائق الأشياء كلّها برمتها وجملتها.

فإن قلت: قد اختار، قدّه، في الفريدة الخامسة التي يبحث فيها عن المهيّة ولواحقها، مذهب المشائين: من أنّ التركيب بين المادّة والصّورة انضماميّ، لا ائحاديّ، فكيف خالف ما اعتقده هنا؟ إلّا أن يقال بعدوله عن تلك العقيدة فيما بعد، فيلزم أن يعدل عمّا اعتقد: من ائحاد العاقل بالعقول أو يبقى عنده بلا دليل. لأنّ مسلك التّضايّف، على ما صرّح به، غير تامّ عنده. وإذا لم يكن التركيب الإئحاديّ مرضيّاً عنده، فبأيّ دليل يثبت ما ادّعى من الائحاد؟

قلت: أمّا أولاً، فليس الطّريق عنده، قدّه، لإنبات ائحاد العاقل بالمعقول منحصراً في مسلكي التّضايّف والتركيب الائحاديّ بين المادّة والصّورة، بل لإنبات هذا المطلب العالّيّ والذرّالغالی طرق عديدة ومسالك كثيرة غير المسلکين المذكورين. قد أشار إلى إثنيّ منها في الشّرح والحاشية، وإلى الباقي في حواشي الأسفا والشّواهد وغيرها. وأمّا ثانياً، فما اختاره فيما بعد هذا المبحث، من التركيب الإنضماميّ، ليس ممّا ينافي ما ذهب إليه هنا، من الائحاد. لأنّ مراده فيما سيأتى عدم ذهاب حكم المادّة مطلقاً، بعد حصول الصّورة فيها. بل تكون مرتبة القوّة ودرجتها وأحكامها، التي هي من لوازمها، محفوظة في عين اكتسانها بالصّورة في الجملة، مع القول بفنائها فيها وانمحائها تحتها وانحاقها عندها. فإنّ بقاء

هيكل القوة عند طلوع شمس الفعلية - وعدم اندكاج جبل انيتها عند تجليها وتحققها، بجميع آثارها وخواصها ولوازمها وحدها - بقاء الشيء في جنب الشيء، مما لا يتفوه به جاهل فضلاً عن عاقل.

فالمذهب الذي اختاره، قدّه، في باب التركيب، أمر بين الأمرين، ومسلك بين المسلكين، يشبه ما اختاره صدر المتألهين في مسألة بقاء صور العناصر في المركبات والمواليد، أو عدم بقائها فيها، من زوالها بسداجتها وحدها، وبقائها بذاتها منكسرة الحقيقة، محوقة الوجود، مندكة الهوية تحت سطوع التور الصوري الذي للصورة الطولية الفاضة عليها. فكذلك يقول، قدّه، بأن تركيب المادة مع الصورة، من قبيل تركيب اللا شيء مع الشيء، كما يقول القائلون بالاتحاد. لكن لا كاتحاد اللا شيء الصّرف والعدم الساذج والسراب المحض الخاص، مثل اتحاد المهيّة مع الوجود، حيث أن المادة قوة الوجود، وقوة الوجود، لها حظّ من الوجود. وهذا بخلاف المهيّة بالنسبة إلى الوجود والجنس إلى الفصل، إذ ليس لهما من كونهما، من حيث هي ومن جهة ذاتها، حظّ من الفعلية والوجود أصلاً، بل هي سراب محض، ولا شيء خالص وفيّ صرف فإنّ القول بالاتحاد المحض وعدم المنافاة والمباينة بين حيثيّة القوة، بمعنى الشأنيّة والإمكان الاستعداديّ والفعل، مما لا يوافق العقل الصّريح والوجدان الصّحيح. بل مراد القائلين بالاتحاد، على ما صرح به المصنّف في حواشي الأسفار والكتاب وغيره، أن المادة، لما كانت قوة محضة، فهي من هذه الجهة لا تأبى عن الاتحاد مع الصورة، التي هي الفعلية، وإن كانت ذاتها باقية، بعد زوال الصورة

والاتحاد، بفعليّة أخرى. مع أنّه، يمكن ذهابه إلى عدم الاتحاد في المواد الجسمانيّة، دون التّفنّس مع الصّور العقليّة، من جهة أنّ حديث العليّة بين المادّة والصّورة، وغير ذلك ممّا التزم به المشائون، منافع للقول بالاتحاد المحض، بخلاف التّفنّس مع الصّور العقليّة: حيث أنّ التّركيب بينهما، لمّا كان من قبيل التّركيب بين الشّيء والفنّي، لا يمكن القول بانضمامها إليها، كانضمام الشّيء إلى الشّيء. وحيث دلّ الدليل، كدليل الفصل والوصل والقوّة والفعل، على بقاء المادّة عند التّركيب مع الصّورة في الجملة، ذهب، قدّه، إلى بقائها بعد التّركيب، لكن محوّة الوجود، مطموسة الآثار، محوقة الهويّة، بوجه يشبه بقاء صور العناصر بعد التّركيب في المولّدات.

فهو، قدّه، يذهب في العقل الهولانيّ - بالنسبة إلى ارتجالها دار الآخرة، والحيوان، وصيرورتها عقلاً بالملكة والفعل والمستفاد - إلى هذا التّحو من الاتحاد، وهذا لقدّر ممّا يكفيه في إثبات اتحاد العاقل بالمعقول، وأنّه، ليس التّركيب بينهما، من التّركيب الانضماميّ، بالمعنى المعروف، ومن قبيل التّركيب بين الشّيء مع الشّيء، مع بقاء حكم التّفنّس في الجملة، مادامت غير منسلخة عن قيود البدن وحدوده، غير بالفقه، إلى ما قيل: «وكأنّهم» وهي في جلايشب من أبدانهم، قد نضوها» الخ. فأنّه، لو قلنا بالاتحاد الصّرف المحض، يجب تبدّل ذات التّفنّس، عند زوال الصّور العقليّة عنها، وعند السّهو والتّسيان، وعند ردّها إلى اِرْذَلِ العَمُر، لكيلا يعلم بعد علم شئاً. فيجب الذّهاب إلى اتّحادها بها، هذا التّحو من الاتحاد، كذا قيل، فتأمّل.

لكن یرد علیه، قدّه ، أن إثبات الاتحاد بما ذهب إليه الإسكندر وجمع من المحققين، كسید المدققين وصدر المتألهين وأتباعهما، وكثير من العرفاء الشائخين، يكون من المصادرة على المطلوب الأول. لأنّ المشائين، القائلين بكون النفس في بدو فطرتها بمنزلة الهیولی الأولى بالنسبة إلى الصّور العقلیة، ليسوا قائلين بأنّها بالنسبة إليها مادة حقیقة. بل قالوا بكونها بمنزلة المادّة الأولى بالنسبة إليها، من جهة كونها خالية عن كافّة الصّور العقلیة، في مبدء الفطرة، كخلوّ الهیولی في حدّ ذاتها عن كافّة الصّور العنصریة والجسمیة وغيرها، وإن كان بين الخلوین فرقاّ بیّنا، من جهة أنّ خلوّ الهیولی عن كافّة الصّور في هذه التّشاة ممّنّع عندهم برهان التّلازم، بخلاف النفس بالنسبة إلى العلوم الحسولیة؛ ولكن مع ذهابهم إلى كون الصّور العقلیة أعراضاً قائمة بالنفس، كقیام کیفیّات الخارجیة بحالها العینیة. وعلیه، فكیف یمكن التزامهم بكون النفس، في مرتبة العقل بالهیولی، مادة حقیقیة للمعقولات، وأنّ التّركیب بینهما اتّحادیّ كاتّحاد المادّة بالصّورة، هذا!

قلت: یمكن أن یكون مراده، قدّه ، أنّه بعد ما ثبت وقوع الحركة في مقولة الجوهر - وأنّ الجسم والجسمانیّ ، بل كلّ ما في عالم الطّبیعة ونشأة الجواز، متحرّك ذاتاً، وحقیقة إلى دار الآخرة والحیوان، وأنّ النفس، من جهة نفسیّتها، حکمها حکم الأجسام الطّبیعیة، فهي متحرّكة ذاتاً وجوهرأ من حدّ العقل بالقوّة إلى حدّ العقل بالفعل والمستفاد - ومعلوم أنّه، لو تصوّر للنفس حركة جوهریة، لكانت في الصّور

العقلیة، فيجب أن يكون حولها^١ فيها، إن كانت حالة، لا كحلول العرض في الموضوع بل كحول الصورة في المادة، وبضمنية ما ثبت من التركيب الاتحاديّ ثبت الاتحاد.

أو نقول: لما كان اللازم من كون قيام الصور العقلية بالنفس، كقيام الأعراض بالموضوعات، أن تكون النفوس الإنسانية في جوهر ذاتها وكمالاتها الذاتية متساوية الأقدام - حتى يكون نفس خاتم التبيين والرسل مساوية مع أرذل النفوس في جوهر الذات وكمالاتها الذاتية، وأن لا يتفاوت حال النفوس بحسب جوهر الذات والحقيقة من أول نشوها إلى آخر كمالها، وهذا ممّا يكذب به الوجدان والبرهان إلى غير ذلك من المحالات - فيجب أن يكون القيام، لا كقيام الأعراض، بضمنية القول بالاتحاد يتمّ الدليل، فتكون كلّ واحدة من المقدّمتين برهانية، لا إلزامية وجدلية محضة، حتى يلزم المصادرة على المطلوب الأول، فتدبر!

قوله: قدّه: «وأما مسلك التّضایف» الخ ۱/۳۳.

أقول: هذا المسلك، له تقريرات، يتوقّف بيانها على تمهيد مقدّمات:

منها أن الصور العقلية وجودها في نفسها، ووجودها للعاقل، شئ واحد، وإلا لم تكن معقولة بذاتها. لأنّ المفروض، أنّ ذاتها بذاتها معقولة ولا يكون لها شأن غير المعقولة. فلو كان وجودها في نفسها غير وجودها للعاقل - والفرض، أنّ مناط معقوليتها وجودها للعاقل - فلم تكن من حيث وجودها في نفسها معقولة.

١ - أي: «حلول الصور العقلية».

بل من حيث وجودها للعاقل. فلم تكن معقولة بذاتها هذا خلف. مع أنه، ننقل الكلام إلى الجهة التي هي بها معقولة بالذات. فإنها . لو كانت وجودها في نفسها، ووجودها للعاقل شيء واحد. وإن لم تكن كذلك يحتاج إلى جهة أخرى . تكون بها معقولة بالذات، فتدبر!

ومنها ما تنبّه به المصنّف، في هذا الكتاب وتعليقاته على كتب صدر المتألهين. قال، قدّه، في مبحث علمه، تعالى، بذاته، بعد نقل مسلك التّضايّف: «إلا أن يراد بإضافة المعقوليّة» إلخ. وهو أن المعقول بالذات ليس إلا نحواً من الوجود التّجرّدى عن المادّة، وأنّ ملاك المعقوليّة تجرّد الشّيء عن المادّة تجرّداً مآ. وهذه المقدّمة ممّا اتّفقت عليه كلمات المحقّقين، ودلّت عليه الأدلّة والبراهين.

والثالثة: أن المتضائفين متكافئان في الوجود ودرجة الوجود، بمعنى أنه، لو كان أحدهما موجوداً في موطن يجب أن يكون الآخر كذلك ، وإن كان بالقوّة، فيجب أن يكون الآخر كذلك. وهذه المقدّمة ممّا صدّقها البرهان، بل البدهة والوجدان. لأنّ ذلك من لوازم التّضايّف، واقتضاء مفهومه.

والرابعة: أن الصّور المجرّدة العقليّة متّصفّة بالمعقوليّة، بمعنى الوجود التّجرّدى الثّورى، مع قطع النّظر عن عاقلية النّفس، بل كلّ شيء غير ذاتها المجرّدة المرسلّة. لأنّ النّفس، وأفكارها، وحركاتها علّة إعداديّة - لاعلة إيجابيّة مستقلّة لحصول الصّور العقليّة . فإذا استعدّت لإفاضة تلك الصّور، وفاضت عليها من المبدء الفعّال الصّورة الثّوريّة المجرّدة، والوجود الثّورى التّجرّدى، اتّصفت تلك الصّورة بحسب

هذا الوجود، بالمعقوليّة، لحصول ملاكها في ذاتها، مع قطع النظر عن عاقلية النفس، بل عن ذاتها أيضاً.

فاذا تقرّرت هذه المقدمات. فنقول: هذه الصّورة المعقولة وجودها في نفسها، وكونها معقولة شيء واحد، بحكم المقدّمة الأولى. وهي معقولة في حدّ ذاتها مع قطع النظر عن عاقلية النفس، بحكم المقدّمة الرابعة الثابتة، بدلالة المقدّمة الثانية، عليه، من جهة حصول ملاك المعقوليّة لتلك الصّورة في حدّ ذاتها وجوهر حقيقتها. والمتضائفان متكافئان ذاتاً، و وجوداً بحكم المقدّمة الثالثة، فاذا انصفت في حدّ ذاتها بالمعقوليّة، فيجب أن يتحقّق بإزائها عاقلية، لمكان التضائف. ولا يمكن أن تكون العاقلية، عاقلية النفس، لفرض حصول هذه المعقولة مع قطع النظر عنها، ولا يمكن حصول أحد المتضائفين، مع قطع النظر عن الآخر، ولا عاقلية أخرى، لعين ماذكر في عاقلية النفس، بل بطريف أولى. فيجب أن يتحقّق تلك العاقلية، التي بإزاء هذه المعقولة في مرتبة ذات تلك الصّورة، ويلزم من هذا أن تكون عاقلية ومعقولة بذاتها، و وجودها للثّف، واحد وأتمّ، ليس هناك إلا عاقلية ومعقولة واحدة. مع أنّه لو كانت الثّف غير تلك الصّورة، وانصفت بعاقلية أخرى، غير العاقلية الحاصلة لإثباتنا ننقل الكلام إليها، حتّى ينتهي إلى عاقلية، تكون عين معقولة تلك الصّورة فنبت ما ادّعيناه، من الاتّحاد، وهذا أحد التقريرين.

والتّقرير الآخر: أن هذه الصّورة المعقولة. قد ثبت بالمقدّمة الثانية، أن وجودها وجود تجرّديّ نورى إدراكى، مستقلّ الوجود، من جهة كونها معقولة

بالذات مع قطع النظر عن النفس، بحكم المقدمة الرابعة. فلو كانت مباينة مع النفس، مغايرة لها، كما ذهب القائلون بحلولاها فيها وقيامها بها، لم يكن وجودها ذلك الوجود الشديد الإدراكيّ التوريّ المستقلّ بذاته، كما هو واضح ظاهر، مع أنه كذلك، كما ظهر بما مهدته من المقدمات. فيجب، حينئذٍ، أن لا تغاير النفس، وتكون متحدة معها وجوداً وهو المطلوب. وهذا البرهان، بهذا التقرير، لا يتوقف على المقدمة الثالثة وحديث التضايف، ولكن بالتقرير الأول يحتاج إليه، كما ظهر بما بيناه وشرحناه. ولما كان المشهور في تقريره، في السنة من تأخر عن صدر المتألهين، والمستفاد من كلماته في ظاهر النظر، هذا التقرير، سمى البرهان ببرهان التضايف، من جهة أن إحدى مقدمات المقدمة الثالثة.

والمصنف، قدّه، قد أورد على هذا البرهان: أولاً بالتقص بالعلّة والمعلول، والمحرك والمتحرك ونحوهما. فإنّ المعلوم بالذات متصف، فيحدّ ذواته وحريم حقيقته، بالمعلوليّة. وكذا العلّة الذاتيّة، في جوهر ذاتها وحقيقتها، متصفة بالعليّة. وهكذا، المتحرك بالذات والمحرك بالذات متصفان، فيحدّ ذاتهما، بذينك الوصفين. فلواقضى تحقق أحد المتضايفين في مرتبة، تحقق الآخر في تلك المرتبة، لزم تحقق العلّة في حريم ذات المعلول، والمحركيّة فيحدّ ذات المتحرك، وبالعكس. وهذا مما لا يتفوّه به جاهل، فضلاً عن عاقل، وإلا لزم صيرورة شئ واحد علّة ومعلولاً، ومحركاً، من جهة واحدة، وهذا ممتنع عقلاً ومحال بديهةً. وثانياً، بالحل: بأنّ تحقق أحد المتضايفين في مرتبة لا يسلّزم تحقق الآخر في هذه المرتبة، بل

تحققاً مطلقاً، سواء كان في هذه المرتبة، أخرى. ففي عاقلية النفس لذاتها - وكل مجرد قائم بذاته لذاته في مرتبة ذات العاقل - تحقق المعقولة، وبالعكس. وفي عاقلية النفس - وكل مجرد قائم بذاته لذاته في مرتبة ذات العاقل - تحقق المعقولة، وبالعكس. وفي عاقلية النفس - وكل مجرد كذلك لغيره العاقلية متحققة في مرتبة ذات العاقل، والمعقولة في مرتبة ذات المعقول بالذات وحقيقته، لاني مرتبة ذات العاقل، بناء على القيام الحلولى الارتسامى، بل الصدورى أيضاً. وذلك يكفى في صدق التضاف، وتحقيقه بين العاقلية والمعقولة، ولا يحتاج إلى تحققها في مرتبة واحدة، حتى يثبت الاتحاد؛ وهذا خلاصة تقرير ما أفاده، قدّه، في ردّ هذا المسلك. ولكنريد عليه، أولاً أن تقرير هذا البرهان لا يتوقف مطلقاً على التشبّث بذيل حديث التضاف. بل قد عرفت، أنه بإحد التقريرين لا يحتاج إليه وهو، قدّه، قد اعترف به في حواشئ الأسفار وغيره. وإما ثانياً، فلأنك قد عرفت، ممّا ذكرناه في شرح هذا البرهان - بالتقرير، الذى يتسكّ فيه بذيل حديث التضاف - أن صدر المتألهين، قدّه، لم يتمسك بمجرّد التضاف بين العاقلية والمعقولة، ولزوم تحقق أحد المتضائفين في المرتبة، التى تحقق فيها الآخر على اتحاد العاقل بالمعقول، بل بوجود التضاف بينهما، واتّصاف الصورة المعقولة بالمعقولة، مع قطع النظر عن عاقلية النفس -، وأنه، بحكم التضاف بين الأمرين يجب أن يتحقّق بإزاء أحدهما المتضائف الآخر، ولو كان في مرتبة أخرى، لكن لا بحيث يتحقّق أحدهما مع قطع النظر عن الآخر، فإنه مناف للتضاف بينهما بالبديهة. فإنه لو تحقّق بئوة زيد

لعمرو، مع قطع النظر عن أبوة عمرو، له، لكان نسبة زيد، منحيت بثوته لعمرو وغيره، نسبة واحدة، كما لا يخفى. بل بحيث كلما تحقق أحد هما تحقق الآخر مضائفاً إليه وبالعكس، لا متصفاً بأحد المفهومين، مع قطع النظر عن الآخر. والأمر في العاقليّة والمعقوليّة في النفس، والصّور العقليّة، سبيله على خلاف ذاك السبيل، كما مرّ ذكره وشرحه. فالعاقليّة، التي تجب بحك التّضايّف بازاء معقوليّة الصّور العقليّة لا يمكن أن تكون عاقليّة النفس، ولا عاقليّة غيرها، لثبوتها^١ مع قطع النظر عنها. فيجب أن تكون عاقليّة تلك الصّور لذاتها، وإلاّ تحقق معقوليّة بلا عاقليّة. وهذا ممتنع بحكم تكافؤ المتضائفين، وثبت المطلوب بذلك بضميمة مامر^٢ من التّقرير.

وبهذا الوجه، بعينه، يندفع التّقصّ بالعلّة والمعلول، والمحرك والمتحرك، وأناها. وذلك، لعدم إمكان اتّصاف المعلول بالذّات بالمعوليّة، مع قطع النظر عن علّة لذاتيّة. لأنّ قطع النظر عنها مستلزم للحكم بانتفاء^٢ وعدمه، فكيف عن معلوليّة، التي هي وصف له، متأخّرة عن ذاته وتأخّر ذاته عقلاً، لما ثبت أنّ المعلول بالذّات نفس الرّبط بالعلّة، لاشئ له الرّبط وفي حيال العلّة، وإلاّ لكان في ذاته، إمّا مستغنياً عنها، أو ربطاً إلى شئ آخر، فننقل الكلام إلى كيفيّة إرتباطه به، حتّى ينتهى إلى شئ يكون نفس الرّبط والنيثيّة، دفعاً للدّور والتّسلسل. وهكذا

^١ - أي: «لثبوت معقوليّة الصّور العقليّة».

^٢ - أي: «بانتفاء المعلول».

الأمر في المتحرك بالذات مع المحرك بالذات المعلول بالذات. هذا مما له مؤيدات بما ذكر في الحكمة والعرفان في باب آخر، وإن تأبى عنه العقول العامية، بل أكثر الأذهان والأفهام، إلا أن القصد منه دفع الاستبعاد وكسر سورة العناد. والعجب منه، قدّه، قد تنبّه بعدم ورود هذا الإراد على صدر المتألهين في تعاليقه على الأسفار وغيره. ومع ذلك استمرّ على هذا الإراد، وثبت عليه في هذا الكتاب، وأحالة على ما ذكره في هذه الحواشي.

فإن قلت: الصورة المعقولة بالذات، سبيلها بعينه سبيل المعلول بالذات. فإنها على القيام الصدوريّ، معلولة للنفس فيكون سبيلها بعينه سبيله. وأمّا على تقدير القيام الحوليّ، فالتنس، وإن لم تكن علّة إيجابيّة لها، إلا أنّها لما كان وجودها في نفسها، ووجودها للنفس شيء واحد، فهي مع قطع النظر عن النفس، وعاقليّتها لا تكون بوجوده، فضلاً عن أن تكون معقولة، مع أنّه، لو فرضنا عدم النفس، وعاقليّتها لا تكون بوجوده، فضلاً عن أن تكون معقولة، مع أنّه، لو فرضنا عدم النفس لزم منه عدم الصّور الحالّة فيها والصفات القائمة بها، كما هو واضح جداً، فكيف قلت: أنّها مع قطع النظر عن النفس وعاقليّتها متّصّفة بالمعقوليّة؟

قلت: المطلوب ثابت على كلا التقديرين: أمّا على تقدير القيام الصدوريّ، فلأنّ النفس، لو لم تكن واجدة في ذاتها لحقايق تلك الصّور المفاضة عنها لا يمكن إفاضتها عنها. لأنّ مطعى الشئ لا يمكن أن يكون فاقداً له، بل هذا أحد البراهين والدلائل على ثبوت الاتحاد، حيث أنّ العقل البسيط الإجماليّ خلاق للصّور

التفصيليّة عندهم ، وحيث أنّ العلّة واجدة في ذاتها لما تفيضه، من جود المعلول، وكمالاته. فيجب أن تتحد كافّة الصّور العقليّة مع ذات النّفس، وحقيقتها في مرتبة العقل البسيط . وأمّا على تقدير القيام الحلولى، فلأنّ مناط المعقوليّة ، لما كان التجرّد عن المادّة - وهذا التحو من الوجود التجرّدى قد حصل لهذه الصّور، ولو بإعداد النّفس، وحركاتها الفكرية فبعد حصوله لها تحتاج، في ائصافها بهذا الوصف، إلى ملاحظة النّفس. وكون وجودها في نفسها عين وجودها للنّفس، ليس بمناف لذلك، بل هم ممّا يؤكّده ويقويه. وذلك، كما أنّ البياض مثلاً هو أبيض وبياض بذاته والأتوار العرضيّة منوّرة بذاتها، مع قطع النّظر عن محالّها، متّصفة بهذه الصّفة، ولا تحتاج في ائصافها بها إلى ملاحظة محالّها، ولا ينافى ذلك كون وجوداتها رابطيّة قائمة بغيرها - فكذلك الحال في تلك الصّور العقليّة. فإنّ مناط المعقوليّة كون الشئ نوراً في ذاته، والتّور ظاهر بذاته، ومُظهر لغيره بنفس كونه نوراً، لا من جهة أخرى.

فإن قلت: نعم، الأنوار العرضيّة القائمة بالمحالّ الجسمانيّة، سيّما الأجسام الظلمة المتّورة بسبب قيامها بها، وإن لم تكن في ائصافها بالتّوريّة محتاجة إلى محالّها، لكنّها في وجودها محتاجة إليها. فإذا قطع النّظر عن محالّها، لم تكن موجودة، فإذا احتاجت في وجودها إليها، احتاجت في نوريتها إليها. لأنّ المحتاج إلى الشئ في وجوده محتاج إليه في ائصافه بصفاته الذّاتيّة والعرضيّة. فإنّه لو لم يكن موجوداً لم يكن شيئاً، حتّى يتّصف بشئ، وثبوت شئ لشئ فرع لثبوت المثبت له.

قلت: أولاً عدم الاعتبار ليس باعتبار العدم. وقطع النظر عن المحل غير ملازم لعدم المحل، حتى ينتفى القائم به بانتفائه. مع أن انتفاء الحال بانتفاء المحل مطلقاً غير مسلم، وإن قيل بامتناع انتقال العرض، لجواز تبدل وجود الحال بوجوده، يستغنى به عن المحل فتأمل!

وثانياً، لو احتاج الحال في اتصافه بصفات الذاتية إلى المحل، لزم الدور. لأن المحل محتاج في اتصافه بلوازم الحال إلى حوله فيه، كاحتياج محل الأنوار العرضية في اتصافه بطرد الظلمة إلى قيامها به. فلو احتاجت هي إليه في اتصافها به، لزم الدور.

وثالثاً، احتياج الحال إلى المحل ليس كاحتياج الشئ إلى علّة الفاعلية، حتى يمتنع النظر إليه مع قطع النظر عن محلّه.

وبالجملة: نسبة الصّور العقلية إلى النفس، على تقدير القيام الحوليّ، بوجه، نسبة الأنوار العرضية إلى محالّها الجسميّة. فكما أن نورية هذه الأنوار، وكونها ظاهرة بذاتها ومظهرة لغيرها، وثابتة لها في حدّ ذاتها، فكذلك العاقلية والمعقولة يجب أن تكون ثابتة لهذه الصّور، في حریم ذاتها وجوهر حقيقتها. إذ ملاك العاقلية، والمعقولة فيها شئ واحد أصل فارد. وهو كونها نوراً بذاتها، لما كان تجرّدها عن المادّة وعوارضها، التي هي سبب الاغبرار والظلمة، ومنشاء سواد الوجود في الدارين. وأيضاً، كما أن القيام بالغير في تلك الأنوار غير مانع عن كونها نوراً، وظاهرة بذاتها، ومُظهرة لغيرها، فكذلك في تلك الصّور التورية.

فإن قلت: نعم تلك الصّور معقولة بذاتها، من جهة تجرّدها عن الموادّ وغواسقها ولكنها ليست قائمة بذاتها. وقد تقررّ عندهم، أن شرط العاقليّة للذّات وللغير، القيام بالذّات، كما يرشد إليه ماورث عنهم من القائمة المعروفة، والمبرهن عليها في محله إن كلّ مجرد قائم بذاته عقل وعاقل ومعقول بذاته. فلا يمكن تحقّق العاقليّة لها في مرتبة ذاتها، من جهة فقد شرطها، فلا بدّ أن تتحقّق في مرتبة النّفس، الّتي هي محلّها.

قلت: لما تسلّمت تحقّق المعقوليّة لهذه الصّور، مع قطع النّظر عن النّفس، حقّ القول عليك أن تصدّق بقيامها بذاتها. لأبها، لو كانت قائمة بغيرها، لم تحقّق المعقوليّة لها في مرتبة ذاتها. مع قطع النّظر عن كلّ شيء غير ذاتها. لأنّ شرط العاقليّة بناء على ما تصوّرت، القيام بالذّات. فهذه الصّور لا يمكن أن تكون عاقلة لذاتها، فيجب أن يكون عاقلها شيء آخر، حتّى يمكن أن تتّصف بالمعقوليّة، لمكان التّضايّف بين العاقليّة والمعقوليّة، وإذا كانت معقولة لغيرها، لا لذاتها، مع أنّها، لو كانت معقوليّتها في ضمن عقل الغيرها، لم تكن مع قطع النّظر عن الغير متّصفة بها، هذا خلف.

فإن قلت: لا نسلم أن هذه الصّور معقولة بذاتها. لأنّ شرط المعقوليّة التّجرّد عن المادّة، كما سلّمت. وهذا التّجريد والانسلاخ لا يحصل لهذه الصّور، إلّا بتجريد مُجرّد، وتعريّة مُعرّ إياها عن أرجاس الموادّ وغواسق الهيولى. وليس المُجرّد هنا إلّا النّفس. وهذا التّجريد والتّعريّة منا، إياها، ليس إلّا في ضمن معقوليّتها أيّاها.

بل هو بوجه عين عقلها لها، فكيف يمكن أن تتّصف بالمعقوليّة مع قطع النظر عن النفس حتّى ثبت العاقلية لها بذاتها؟

قلت: أما أولاً: إنا نتكلّم على الكلّيات، قبل الكثرة، بأحد معانيها المفاضة^١ على النفس من المبدء الفياض، من دو عمل منها. وثانياً: قد عرفت أن تجريد النفس إياها علة إعداديّة لحصول المعقوليّة لها، علة إيجاديّة، وأنها، بعد ما حصلت، لا يحتاج في اتّصافها بها إلى عمل من النفس، ولا إلى ملاحظة عاقلية النفس أصلاً، كما ثبت في المقدمة الثّانية. فبضميمة باقى المقدمات يثبت المطلوب، فتدبر! فإن قلت: الحاصل من الأشياء في النفس ليست إلّا المهيّات المحضة، والمفاهيم الصّرفة السّرابيّة، الّتي ليست هي، من حيث هي، إلّا هي. وأنى لها التّوريّة، الّتي هي ملاك التّعقل؟ مع أنّه قد ثبت أن ملاك التّعقل نحو من الوجود. وهذا الملاك ليس متحقّقاً للمفاهيم السّرابيّة، والمهيّات الجوازية، إلّا بوجود النفس، أو إيجادها. فهى العاقله لها، وهى معقولة أيضاً في ضمن عقلها إياها.

قلت: ليس مراد القائلين بمحصول المهيّات الكلّية في النفس - عند تعقلها لحقايق الأشياء - لوجوداتها العينية، أنّها منفكّة عن كافّة الجودات، متحقّقة في النفس. فإنّ ذلك ممّا لا يعقل أصلاً. بل مراد القائلين بقيام الصّور بالنفس وحلّوها فيها، أن عند إدراك النفس الحقايق الأشياء يحصل في النفس أعراض نفسانيّة، قائمة بالنفس. بمنزلة الكيفيّات الخارجيّة، تلك الصّور مظهره لتلك المهيّات، و

^١ - أى: «الكلّيات المفاضة».

وجودها في النفس. والمتَّصف بالمعقوليَّة، حقيقةً. ذاك الوجود التَّوريَّ التجردى،
لاتلك المهيَّات الموجودة بها. وتلك الوجودات التَّوريَّة لاشكَّ في انضمامها
بالمعقوليَّة، في حدِّ ذاتها، وإلا لم تصر سبباً لكون النفس عاقلة إيَّاهَا، بل، لو سئلت
الحقَّ، أنَّ هذه الصُّور معطية للعاقليَّة، كما أنَّها معقولة بذاتها، فيجب أن تكون
عاقلة بذاتها أيضاً، حتَّى تصير هي بسببها عاقلة، وبذلك يثبت الإتحاد الَّذي
ادَّعينا به بضميمة المقدِّما السَّالفة، فتدبَّر!

مع أنَّ هذه المفاهيم، لما كانت فانية في وجود النفس وظهورها، وقائمة
بفيضها الأقدس - قد تقرَّر أن تركيب المهيَّة مع الوجود اتِّحادية - فبذلك يثبت
الاتحاد أيضاً.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في هذا المقام. ولكن الحقَّ أنَّ هذه المقدِّمات، إمَّا
ثبت الاتحاد بالمعنى الَّذي أفاده صدر المتألَّهين، لو كان المعقول صورة نورية
إدراكية، قائمة بذاتها بجرة عن الكونين، مبرأة عن الإقليمين، معرأة عن الحضرتين،
لا المفاهيم الكلِّيَّة السَّرايَّة. وقد حقَّقنا ذلك في تعليقاتنا على الأسفار، فتأمَّل في
أطراف ما ذكرنا حتَّى يتَّضح لك جليَّة الحال!

قوله: «هو أنَّ الموجود في الخارج والموجود في الذَّهن» الخ ٣٣/٣.

أقول: ناهيك في ذلك قولهم: «أنَّ أنحاء الوجودات أبع، وجود في الخارج
ووجود في الذَّهن» الخ، وأيضاً الوجود الذَّهني والخارجي يشتركان في أنَّ كلَّ واحد
منهما وجود للمهيَّة المحفوظة في كليهما الموجودة بهما، إلا أنَّ أحدهما يترتَّب به

على المهية آثارها والأخر ليس كذلك. فوزانها في كيفية تحقق المهية بهما واحد، مع أنه لو كانت الصور الحاصلة في مرآة النفس أعراضاً، قائمة بها، لم يكن لحقايق الأشياء وجود في صفحة الأنفس، كوجودها في صفحة الآفاق، إذ ليس الخارج موضوعاً، ولا مادةً للأشياء الخارجية. بل المواد، والموضوعات، والصور، والأعراض القائمة بها، كلها حاصلة في الخارج، بمعنى كونها مرتبة من مراتبها، لا أشياء في حالها.

فإن قلت: فرق بين وجود الأشياء في الخارج، وبين وجودها في النفس. لأن وجودها في الخارج، بكونها مرتبة من مراتبها. لأن المراد بالخارج ليس شأناً يكون كالظرف، بالنسبة إلى الموجود فيه بل المراد به الوجود الذي يترتب به على الأشياء آثارها، المطلوبة منها: من الوجودات الخارجة عن موطن النفس الإنسانية، ومواطنها الإدراكية. وهذا لا يمكن، إلا بالحصول فيها والقيام بها. وبالجملة: كونها موضوعة، بالنسبة إلى تلك الصور، ملحوظة في حصولها فيها والقيام بها، وذلك بخلاف وجودها في الخارج.

قلت: ما ذكرته مما يؤكد الاستدلال، ويؤيد^١ ما ادّعينا: من كون معنى وجود الأشياء في حضرة النفس، كونها مرتبة من مراتبها، كما في الخارج. لأنه،

^١ - وإنما جعل ذلك مؤيداً لما أفاده، لأنه، مقنع للعقل المنور، ولا يكفي لاقتناع أبناء الجدل والجدال

كما ذأن الوجود^١ في خارج النفس، كون الموجود فيه مرتبة من مراتبه - من أجل أن المراد به الوجود، الذي يترتب به على الشئ آثاره - كذلك يجب أن يكون معنى الوجود في النفس كون الموجود فيها مرتبة من مراتبها: من جهة أن المراد بالوجود الذهنى، والنفسى، وجود لا يترتب به على الموجود به آثاره المطلوبة، وخواصه المرغوبة منه. وهذا ممّا لا يمكن، إلا بأن يكون الوجود للنفس، للشئ المتقرّر لديها. لأنه لو كان الوجود وجوداً للمهية الموجودة في النفس بالذات، لامتنع أن لا يترتب به عليها آثارها سيّما على أصالة المهية، واعتبارية الوجود. لأنه، على هذا يكون ذلك الوجود وجوداً خارجياً لها. والتحو الواحد لوجود المهية الواحدة، ممّا لا يمكن أن يختلف في ترتب الآثار وعدمه. وهذا بخلاف ما لو كان الوجود للنفس. لأنه يمكن أن لا يترتب على الموجود به بالعرض آثاره المطلوبة. من أجل عدم تحقّقه بالتحقيق الخاصّ به، فتدبر!

قوله: «أنّ الذهن أى النفس الناطقة» الخ ٦/٣٣.

أقول: الذهن، قد يطلق ويراد به: قوّة للنفس، تتحرّك^٢ بها في مراتب الصّور الحاصلة فيها، لأجل تحصيل المقدمات المنتجة للمطوب، أو للإجزاء المحصّلة للحدود. قد يطلق ويراد به: النفس. ولما كان مشتركاً بين الأمرين، وكان المراد منه، هنا، المعنى الثانى، فسرّه بها، لإبانة ما هو المقصود منه.

^١ - الظاهر: «كما أن معنى الوجود في خارج النفس...»

^٢ - أى: «تتحرّك النفس بها».

قوله: «ثم أن مراد القائل باتّحاد المدرک» الخ ۷/۳۳-۸.

المراد، من التّجاء في عن المقام، إلقاء النفس لمقامها الشّامخ، الرّفيع الأعلى، الّذى هو مقام تجرّدها، وبساطتها الأمریة، وسذاجتها الوجودیة، وعندیّتها عند ملّیک مقتدر، ونزولها عنه ذاتاً، في مرتبة الموجودات الخارجیة والمادیة، والذّوات المنهمكة في الحركة والزّمان، والتّغیّر والدّثور، الزّوال والتّجدّد: بناءً على ما توهّمه بعض، من أن المراد للقائل بالاتّحاد، اتّحاد النّفس مع العلوم بالعرض، الّذى هي الموجودات العینیة. أو التّزول بذاتها في مرتبة التّفصیلیة العقلیة، أو الخیالیة والحسّیة. لأکّنها، وإن كانت من صقع النّفس، إلّا أنّها من مراتبها، الّتی دون مقام شامخها الأمریّ والحفیّ الأخفی. فالمراد من اتّحاد تلك الصّور بها، هو ما أفاده، قدّه بقوله: «بل يستعمل ذلك» الخ.

ونظیر هذا المقام، معبر عنه في الواجب، تعالی، في عرف العارفين، بمقام رؤية المفصل مجملًا، ومقام التّعیّن الأوّل، البرزخیة الأولى، وحقیقة الحقایق. ويمكن أن يكون المراد منه مرتبة غیب مغرب النّفس، ونفس حقیقتها البسیطة الوجودیة السّاذجة، من دون ملاحظة شیء أصلاً. فإنّ هذه المرتبة أيضاً، لكونها متبة بساطتها الوجودیة، وصرافتها المحضة، كلّ الوجودات والحقایق، الّتی دونها. إلّا أنّها لیست مقام مشاهدة المدرکات، لاجمعاً، ولا تفضیلاً. فلا يمكن عدّها من مراتب الإتحاد الّلهمّ، إلّا أن يكون المراد منه الانطواء المذكور في كلامه، أو يكون المراد من الاتّحاد الوحدة الصّرفة، كما صرّح به فيه الحاشیة، لا الاتّحاد المصطلح. بل

الحق أنه، في جميع المراتب. وحدة لا اتحاد. كما لا يخفى.

قوله: «كانطواء» الخ ١٠/٣٣.

ولأجل هذا الانطواء، قالوا: العقل البسيط الإجمالي، خلاق للصّور التفصيليّة. فإنه، لولا اشتغالها في حدّ ذاتها على تلك الصّور بنحو أعلى، أي: بنحو البساطة الصّرفة من غير لزوم كثرة، وتعدّد نسب هذا الانطواء، ولالزوم اتّصافها بأحكامها وخواصّها وآثارها، ألّتی هي من لوازم وجوداتها الخاصّة الفرقانيّة، كاشتغال الملكة البسيطة، الحاصلة لها في علم من العلوم، على المسائل وأجوبتها، لما صارت خلاقة لها وموجدة لتفاصيلها في علم من العلوم، على المسائل وأجوبتها، لما صارت خلاقة لها وموجدة لتفاصيلها في مرتبة ظهورها بالفيض الأقدس التّفسيّة. والمراد بهذا الانطواء انطواء وجوداتها وفعليّاتها في وجودها البسيط وفعليّتها الصّرفة، لا ظهور مهياتها فيها. لأنّها مقام لا اسم، ولا رسم، ولا تعين للنفس فيه. بل ظهورها إنّما هو في مرتبة الواحدية الأسمايّة لها، ألّتی هي مقام ظهورها بصور أسماها وصفاتها. نعم، تلك المهيات أيضاً منطوى البساط ومقبوضة الأيدي في هذه المرتبة، ومتّحدة بها كاتحاد اللاشيء مع الشّيء. لأنّها، لما كانت لا متحصّلة صرفة ومهمة محضة، تتّحد مع الوجود، الّذي هو متحصّل خالص، وفعليّة ساذجة، وتنفى فيه بحيث يصحّ أن ينتزع منها كما لا يبال على التحوّل الّذي يليق بهذه المرتبة الشّامخة الرّقيّة، لكن لا بحيث يظهر فيها رسومها، وأسمائها وتعيّنها وحدودها.

قوله: «وثانيها في مقام الوحدة في الكثرة» الخ ١١/٣٣.

أى: مقام ظهور النفس، بوحدتها الذاتية، وتجلّيها بالتجلّي الجمعی،
الوحدانی التّوری، المعبر عنه بالفیض الأقدس، على ذاتها، بصور أسمائها وصفاتها
علماً، لا وجوداً. فالمراد من الوحدة وحدة النفس، من جهة أمرها الواحدة، وتجلّيها
الوجدانی. ومن الكثرة مراتب ذلك الفعل الوجدانی، والفیض التّوری، والتجلّي
الأحدی من العقلية، والوهمية والخيالية والحسية.

قوله: «انبسط على كلّ الدركات» الخ ۱۱/۳۳-۱۲.

أى: كانبساطه. وبالجمله: الانبساط الذى يتحصّل المنبسط عليه بنفس ذلك
الانبساط، لا قبله بانبساط آخر منها، أو من غيرها. اللهم، إلا باعتبار تقدّم قوتها
على المدركات، التى هي بعد الكثرة، فتأمل!

قوله: «بلا تجاف» الخ ۱۲/۳۳.

أى: عن مقاب غيبها المغرب، ومرتبها التى لا اسم ولا رسم لها بحسابها،
المعبر عنها بمقام السرّ والنفى والأخفى، وإلقائها لهذا المقام الشامخ الرّفع. لأنّ
تجافها عن تلك المرتبة، التى هي مرتبة ذاتها لا يمكن إلا بانعدام حقيقتها
وصيرورتها، موجودة بوجود آخر، دون وجودها الذاتى الأصلی. لما عرفت: من أنّ
كلّ مرتبة من مراتب الشّدّة والصفّ مقومّ لدرجات حقيقة الوجود، ومراتبها
التّورية الوجودية، بمعنى مالميس بخارج عنها. مع أنّه، لا يتصور هينها مادة مشتركة،
وعلى فرضها لا يمكن الحركة الانتكاسية في مراتب الوجود ودرجاته. لأنّها متحركة
بذاتها إلى غاياتها الذاتية، وكما لاتها الطولية. والحركة التسفلية في المراتب الطولية

مستلزمة لاجتماع التقيضين والمتنافيين، أو لانعدام المتحرك أصلاً ورأساً. مع أنك قد عرفت: أنه، لايزيدها كثرة العطاء إلا جوداً وكرماً، ولا ينقص منها ولا يزيد عليها من حيث كمالها الذائق، من جهة تلك الإفاضة والإجادة، شئ أصلاً.

قوله: «بل كل مدرك» الخ ١٢/٣٣.

فإن ذلك الاتحاد، كما عرفت إنما يكون بالاتحاد مع فيض النفس وظهورها. وهو لكونه رفيع الدرجات، ذا العرض المجيد، له في كل يوم، بل آن من الأيام والآتات الربوبية، والإلهية والذهرية والزمانية، تشأنات وتجليات. وله في كل شأن ظهورات وبروزات، يتحد في كل منها ع مهيّة من المهيّات، ومفهوم من المفاهيم، ويتعين بتعين من التعينات. فيصير تارة معقولاً، وتارة موهوماً، وتارة متخيلاً، أو محسوساً.

قوله: «حتى المعقول متحد مع» الخ ١٣/٣٣.

لما كانت النفس في الإدراك التعقلى مستكفية بذاتها وباطن ذاتها، والمقولات المرسلّة الكلّية مشابهة لجوهر ذاته، ومجانسة لحقيقتها المجرّدة الأمرية، كان حسابان اتحادهما مع حقيقتها الثورية، في مرتبة ذاتها ومقامها السرّر والمخفى والأخفى، أقوى من حسابان الاتحاد، في مرتبة إدراكاتها الوهية والخيالية والحسية. وكان هذا الظن أيضاً من بعض الظن، حيث أن مرتبة غيب مغرب ذات النفس وحقيقتها المجرّدة اللاهوتية وحضرة أحدىّيها الذاتية، ممّا لا اسم لها، ولا رسم، ولا نعت لها، ولا وصف، ولا خبر لشيء، ولا أثر، ولا ظهور للمفاهيم

الکلیّۃ والمعقولات المرسلۃ أصلاً. لأنّها مقام ظهورها بالصّرافة الوجودیّة، والسّداجۃ الذاتیّة، والألبشرطیّة المقسمیّة، وانحاء کافّة التّعیّینات وقاطبة الأسماء والرّسوم.

فإن قلت: لمّا تقرّر فی السنۃ الحکماء - المستشرقین، بأنوار عالم الجبروت، وإشرافات قراہو أعلون الملکوت - أنّ التّفس وما فوقها إثبات صرفۃ ووجودات محضۃ، وتطابقت السنۃ جماہیر حز الحکمة وآل المعرفة، علی أنّ صرف الوجود صرف کمالات الوجود، وأنّ بسیط الحقیقۃ کلّ الأشياء وتماہما، فیجب بحکم سالف هذه المقدّمات، وقاصف هذه الأصول، أن تكون التّفس فی مرتبۃ ذاتها وجوہر حقیقتها، واجدۃ لحقیقۃ کلّ معقول، وجامعۃ لإثبۃ کلّ موجود، یمکن أن ینالہ الحسّ، أو العقل بکنہ جوہر ذاته، وتخوم قوام هویتہ، بنحو أبسط وأعلی، أی: بنحو الاتّحاد مع ذاتها المرسلۃ، ولا بنحو الانضمام إلہا، بعد قوام جوہر ذاتها وحقیقتها، وإلا لم تكون واجدۃ لها فی قرار مکین الذات، وغیب غیوب الحقیقۃ.

قلت: نعم، لكن ذلك الوجود والوجدان، إمّا هو بانطواء بساط الوجودات، وانحاء تشخّصات الکثرات فی وجودها البسیط السّاذج، واندکاک جبال الإثبات تحت سطوع نور شمس ذاتها، الّتی لیس لها فی الخارج والذهن شیبہ ولا نظیر کما قال المولوی القیومی:

شمس در خارج اگر چه هست فرد می‌توان هم مثل او تصویر کرد
شمس جان کو خارج آمد از آنیر نبودش در ذهن و در خارج نظیر

- لایظهور المفاهیم المرسله، والکلیات الماهویة، فی هذا الوطن الشامخ
والحضرة الرقیعة الإلهیة، بنحو الکثرة والتفصیل، واتحادها بکثرتها مع الجوهره
البسیطة التفسیة. وبالجمله: هذا الانطواء باعتبار مقام الکثرة فی الوحدة، ومن
جهة العقل البسیط الإجمالی، وانحاء وجودات العقول التفصیلیة، وانطواء إتیاتها فی؛
- وكما أفاده بقوله «أحدهما» الخ. وما أفاده هنا، إنما هو، بحسب مقام الوحدة فی
الکثرة والظهور، بکثرة المفاهیم والأسماء والرّسوم، وحضرة الواحدیة التفسیة، الّتی
هی مقرّ مجبئ الکثرة، کم شئت، وبما شئت، والتجلی بحقایق المعقولات المرسله،
والمهیّات الکلیة، فتدبّر تعرف!

قوله: «لامعه فی مرتبة السرّ والخفی» الخ ١٤/٣٣.

أقول السرّ فی اصطلاحهم، قد یطلق: علی فناء ذات النفس فی ذات الحقّ
تعالی والخفی: علی فناء صفاتها، والأخفی: فنائها عن الفنائین، وقد یطلق علی
مقام قرب الفرائض والتّوافل، والفناء عن القُربین، وبالجمله، مقام «أبیّت عند ربی
یطعمنی ویسقینی». وقد یطلق السرّ: علی الوجود المُفاض علی کلّ شیء، أو
الحصّة، الّتی للنفس، من الفیض الإطلاقی المنبسط علی هیاکل الأشياء، المسمی
عندهم بالفیض المقدّس. وقد یطلق علی معان أخرى، مذکورة فی مقارّة.

والمراد منها هنا: حاقّ ذات النفس، ومرتبة غیب غیوبه، وحضرة أحدىّتها
الذّاتیة، وظهورها بالوحدة الصّرفة، والأحدیة المحضه، والبساطة السّاذجة، ومقام

مغرب ذاتها وصفاتها الذّاتیّة الإطلاقیّة، من جهة كونها عين الواحد، لا من جهة كونها نعمت الواحد. فالأخفى حاقّ ذاتها. ومرتبتهآلّی: لا اسم لها ولا رسم. والخفىّ مقام أحدیّتها الذّاتیّة، الّا بشرطیّة. والسّرّ أحدیّتها، البشرط الّلاتیّة.

وبعبارة أخرى: الأخفى نفس ذاتها الصّرفة، وحقیقتها السّاذجة، من دون لحاظ شیء أصلاً، والخفىّ لحاظ ذاتها من حیث كونها لذاتها، فحسب، وظاهرة بذاتها لذاتها، من دون ظهور آخر أصلاً. والسّرّ مقام عقلها البسیط الإجمالیّ، ومرتبة أحدیّتها السّاذجة، البشرط الّلاتیّة، وظهورها بصفة الوحدة الصّرفة، والتجرّد المحض، وسلب المادّة والتّقائص المادّیّة. أو السّرّ مقام أحدیّتها والخفىّ مقام ذاتها مع أسمائها، الذّاتیّة، من جهة كونها عين الواحد. والأخفى مقام غیب مغرب ذاتها، وكنه حقیقتها.

وقیل أنّ المراد من الجمیع شیء واحد، هی مرتبة غیب ذاتها وهویّتها المغربیّة الإلهیّة، وحاقّ حقیقتها الأمریّة.

وقیل: الأخفى مقام إلهیّتها وربوبیّتها، والخفىّ جهة لاهوتیّتها، والسّرّ جهة جبروتیّتها، والمعقولات المرسلّة متّحدة بها فی مرتبة ظهورها، بالدّهریّة الایمن، الأعلى، والملکوتیّة الرّقیعة العلیا.

وقیل: الأخفى حاقّ ذاتها، والخفىّ مقام غنائها عن العالمین. والسّرّ مقام فیضها الأقدس الأنفسیّ. والمعقولات المرسلّة متّحدة بها فی مرتبة فیضها المقدّس. وقیل الأخفى مقام طر الکوئین، والفناء عن الحضرتین، والخفیّ انحاء

الصفات، والسّرّ انحقاق مطلق التّعينا، وانطماس رسوم الخلقية.

وقيل: السّرّ مقام الجمع، والخفى حضرة جمع الجمع والأخفى غيب مغرب ذاتها، الصّرفة.

وقيل أقوال أخرى: «وَلِكُلِّ وَجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيُّهَا»^١.

قوله: «وسنخ باق كالنفس» الخ ١٧/٣٣.

أقول: إما قال، «كالنفس»، لأنّ الكلام فى اتحاد المدرك بالمدرك ليس مخصوصاً بالنفس وحدها، بل يجرى فى كلّ مدرك بالتسببة إلى كلّ إدراك، حتّى أنّ القائلين باتحاد العاقل بالمعقول ذهبوا إليه فيه علم الحقّ، تعالى، بالأشياء، قبل إيجادها فى صفحة الأنفس والآفاق. والمراد، من الاتّحاف فى الجميع، واحد، هو ماأشار إليه، قدّه، من انطواء الكثرة فى الوحدة، وظهور الوحدة فى الكثرة، واتّحاد المدركات مع التّور الفعلى للمدرك فى المقام الثّانى فالأصل المحفوظ فى كلّ إدراك، عند الظهور بالتّور الإدراكى، ذات المدرك، بوحدتها السّعيّة الإطلاقيّة، فيكون الكاف تمثيليّة.

ويمكن أن يكون الإتيان بها للإشارة إلى عدم انحصار الأصل المحفوظ فى النفس، بل مشيئتها السّارية، ونورها الفعلى، من حيث أصل حقيقتها الطّاهرة فى جميع المرات، أصل محفوظ وسنخ باق بالتسببة إليها. وكذلك باطن ذات النفس، الّذى هو العقل الكلّى، وباطن باطن ذاتها، الّذى هو من ورائهم محيط، وهو «خَيْرٌ

حَافِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ^۱». وجعل كلمة الكاف للتشبيه، أيضاً، ممكن بأن يكون المراد من السَّخِّ الباقى، التَّجَلَّى الذَّاتى والصفاتى للنفس، الذى هو روح التَّجَلَّى العُقلَى وأصله، وهو كالنفس من جهة اتحاده التام معها.

قوله: «وَأَمَّا المفاهيم، فهى ماثرات الكثرة» الخ ۱/۳۴.

إن قلت: قد تقرر فى مقارنه، أن الاتحاد المتصور، الذى يصدقّه العقل المضاعف، ولا يكذبه الوجودا الصحيح الصريح، من الأقسام الأربعة، أو الستة للاتحاد، واتحاداً لا متحصّل مع المتحصّل. ومعلوم أن ألا متحصّل، بناء على المذهب الفحل والرأى الجزل، منحصر فى المفاهيم والمهيئات الكلية الإهامية المنطقية. ففى كلّ موطن وموقف، قيل باتحاد المدرك مع المدرك، يجب أن يكون بلحاظ المفاهيم والمهيئات، لا بلحاظ الوجودات والفعليات، فكيف التوفيق بينه، وما أفاده هو، قدّه، هنا، محالاً أفاده فى سائر المقامات؟

قلت: لا منافاة بينهما أصلاً. لأنّ مراد القائل بالاتحاد ليس اتحاد المفهوم والمهيّة مع الوجود، بأن يصير المفهوم والمهيّة وجوداً إذ ذلك، ممّا يمتنع عقلاً، ولا يتفوّه به جاهل، فضلاً عن العاقل. لأنّ سنخ المهيئات، والمفاهيم مباين مع سنخ الوجود، فكيف يمكن القول بصيرورة أحدهما عين الآخر. بل المراد منه، أن يصير المفهوم فانياً فى الوجود، وتابعاً له فى الموجوديّة والتقرّر، ومنزاعاً عنه منجلاً بمجعله، وظاهراً بتبع ظهوره على تقدير معموليّته، مع بقاء البينونة العزليّة بينهما.

فإنّها منار الكثرة والبيننة بذاتها وحقيقتها. فهي في عين موجوديّتها بنور الوجود، وفنائها في حقيقته الثوريّة البسيطة، وجمع شتاتها، وربط متفرقاتها، وانجبار كثرتها ونقصانها، بوحدة الوجود، باقية، من حيث ذاتها وحقيقتها، على ظلمتها الأصليّة وكثرتها وبيوتها الإثني^١ كما قيل: سبه روئی زممكن در دو عالم الخ.

وبالجملة المراد من ذلك الاتحاداتحاد المهيّات في الوجود، لا في المفهوم، ولا انقلابها إلى الوجود، كما لا يخفى. قال قده، في الحاشية: «ولك أن تجعل العقول التفصيليّة» الخ. أي: تجعل المراد من قوله: «كانطواء العقول التفصيليّة» الخ، النفوس البالغة إلى حدّ العقل بالفعل، وبالعقل البسيط الإجماليّ، العق الفعّال، العقل الفعّال، المفيض لمرتبة العقل بالمستفاد على النفوس الإنسانيّة والعقول البالغة إلى المرتبة المذكورة ومبدئها ومقومها. وهي منظوية فيها، كانطواء الفرع في الأصل، والمعلول في العلّة، أو تحمل العقول التفصيليّة على العقول المفارقة، أي: أرباب الأنواء، والعقول العرضيّة والتفصيليّة: على العقل الكلّي، أي: العقل الأوّل، أو مطلق الكلّيّة الطوليّة، فإنّها أيضاً أصل العقول العرضيّة، ومبدئها فإنّها صادرة عنها بمجهاتها المشاهديّة والحبّيّة والقريّة والذليّة والإشراقيّة، ونحوها وإلما حله على ذلك، لأنّ من القائلين بالاتحاد من ذهب إلى أنّ النفس في إدراكها للصور العقليّة تتحد مع العقل الفعّال، ومراده من الاتحاد أيضاً، هو الاتحاد مع الوجود الرابطيّ والإضافة الإشراقيّة

^١ - أي: «المهيّات».

^٢ «الذاتية»، خ ل.

التَّوَرِيَّةَ للعقل الفَعَّال. أو انطواء وجودها في وجوده الجمعيّ البسيط، ونقطة رأس مخروطه الرقيع الأعلى، بنحو الوحدة والبساطة، كانبساط الصُّور العقلية التفصيلية في العقل البسيط الإجماليّ في كتاب النفس. فأراد أن يشير إلى أن مأخذ القولين واحد ومآلهما إلى أصل فارد.

وقال أيضاً في الحاشية: «وَمَا يُؤَيِّدُ ذَلِكَ التَّبَدُّلاتُ» الخ. إنما جعلها مؤيداً، لأنَّ الدَّليْلَ التَّقْلِيّ، القابل للتأويل، لا يصلح دليلاً في العقليّات مالم يعاضده الدَّليْلُ العقليّ، أو لا ينافيه.

إن قلت: تصحيح ماورد في هذ الباب ليس بمنحصر في الذَّهاب إلى اتِّحاد العاقل بالمعقول، بل يمكن تصحيحه مع القول بالعلم الارتساميّ. وذلك، بأن يجعل ملكة اتِّصال النَّفْس بالعقل الفَعَّال، المفيض لهذه الصُّور، بعون الله وحول وقوَّته، باقية عند ارتحال النَّف إلى عالم المكوت ودارالقرار. فيفيض عليها صورت تلك المعقولات، أو تتحفظ فيها صورها، من جهة بقاء ذاك الاتِّصال والارتباط الوجوديّ، فتصير جهاتاً لحَقْلِيَّة النَّفْس لما يناسب تلك الصُّور، من التَّعْييم السَّرمديّ، أو العذاب الأبديّ.

قلت: أولاً، الصُّور المفاضة، من العقل الفَعَّال على النفوس الإنسانيّة، بعد ارتحائها إلى عالم الملكوت، ليست ممَّا يناسب نشأة الحركة والزَّمان، والموجودات الثَّغِير القارّة، حتّى تصير منشاء لحَقْلَاة النَّفْس، بالتَّسبُّع إلى الصُّور المذكورة، بل

المفاض منه ما يناسب جوهر ذاتها، من الكلّيات الثابتة^١. وثانياً، لو لم تصر تلك الملكات ذاتية للنفس، وجوهريّة لها، ولم تتحد بماذكر من الصّور، لم تكن ملائمة لجوهر ذاتها وسنخ حقيقتها، بحيث تنعم أو تتعذب بها، ذاتاً وحقيقة وأيضاً، لم يتحقّق سبب خلودها في العذاب الأبديّ والعقوبة السّرمديّة. لأنّها، إذا كانت تلك الملكات عرَضيّة، وكلّ عرضيّ يزول، والفسر لدائم غير جائز في العناية الربّانيّة، فيجب زوال موجب العذاب، والأوّل إلى الرّحمة الأزليّة الإلهيّة. بل يمكن أن يجعل هذا الأمر دليلاً آخر على إثبات الحركة الجوهريّة، واتّحاد العقل بالمعقول، فافهم، و«ولاتَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ»^٢. ولنا حاشية مبسّطة في هذا الباب، ذكرناها في تعليقاتها على الأسفار، فليراجع إليها.

فإن قلت: قد أفاد صدر متألّهة الإسلام في الأسفار، في الفصل الذي عقده لبيان كيفيّة ربط الحادث بالقديم، ما ملخصه: أن كثيراً من الأشياء ليس معقوله مشاكلاً مع محسوسه ومتخيّله. وذلك، مثل الزّمان، والحركة، والمقدار، وأمثالها. حيث أنّ المعقول منها كلّيّ باتّ ثابت، ليس مصداقاً لعدم القرار، والتّجزّي، والتّجدّد، والتّصرّم، بالحمل الشائع، بل لو سألت الحقّ: جميع الوجودات الشخصيّة والهويّات الوجوديّة، حكاياتها الذهنيّة وصورها الإدراكيّة، لا تطابق مع المحكيّ عنها في الآثار والأنوار، حيث أنّ الوجود العينيّ، والتّقرّر الخارجيّ، ممّا لا يمكن

^١ - «من الصور الكلية الباتنة القارة»، خ ل.

^٢ - الاعراف (٧)، ٢٠٥.

حصولها - بهیوتاتها العینیة، وحقایقها الخارجیة، المتقررة فی صفحة الآفاق- فی صفحہ التفس. فکلّ ما یحصل منها، فی مدار النفس ومجالها الإدراکیة. لا یشاکلها فی الاثر، ولا یوافق الخبر الخبر، وإن طابقتها فی المہیة. وعلى ما حقّقہ، قدّہ، لا تكون الصّور الإدراکیة، الحاصلة من تلك الأمور، متّصفہ بالتجدّد والدّور واللاقرار، حتّی یصحّ ما أفاده، قدّہ، من صیرورة التبدّل والتجدّد، ذاتیاً للنّفوس المدركة لتلك الصّور، بالبیان الذی أفاده فی الحاشیة.

قلت: أولاً، ما أفاده صاحب الأسفار، قدّہ، إنّما هو فی المدركات العقلیة، لا الحسیة والخیالیة، كما صرّح به فی ذلك الفصل. والقائل بالاتحاد، إنّما بقوله به فی جمیع الإدراکات النفسانیة، إلّا أنّه، لما كانت نشأة النفس الناطقة، والكلمة الإلهیة، والروح الأمری، من حیث أمریتهما وتجردھا التّام الكامل، غیر ملائمة للخیالیات والحسیّات، وهی بالنسبة إیها بالمنظر الأعلى والأفق الأرفع، جعلت خلاقه فعالة بالنسبة إلیها. وذلك بخلاف العقلیة، الّتی هی فی أفق النفس ومشاکلة مع ذاتها المرسله الکلّیة. فلذلك ذهبوا إلی اتّحادها معها، من جهة المجالسة الذاتیة، والمشاکلة الوجودیة. وإلّا، فالخلاقه الایجابیة لا تتحقّق بدون تقرّر أصل هذه الصّور المجعلة للنفس فی المجالی الإدراکیة الخیالیة والحسیة فی حاقّ ذات النفس وقرار مکیّن الروح: بحکم أنّ معطى الشئ لیس فاقداً له. وإذا حصل لك التصدیق والاعتراف بأنّ الصّور الخیالیة والحسیة، الّتی تحصل فی مشاهد النفس، من الحركة والزّمان وأمثالهما، تصیر الخیالیة والحسیة الّتی تحصل فی مشاهد النفس، من

الحركة والزمان وأماهما، تصل متحدة مع النفس بالتفصيل الذي مر ذكره، يظهر لك صحة ما أفاده المصنف، قدّه، كما لا يخفى.

وأما ثانياً، ما أفاده صاحب الأسفار، قدّه، لا ينافي ما حقّه المصنف. لأنّ صيرورة تلك الصّور العقلية، والمهيئات الكلّية، منسلخة عن آثارها المادّية وحدودها الوجودية، إمّا هي في مقام انطواء كثرتها في أحديّة النفس، ووحدتها، وبحسب وجودها في الصّقع الشّامخ العقليّ. فإنّ وجودها في هذا الموطن الرّقيق الشّامخ، على ما يناسب هذا المشهد الشّريف. وأمّا في مقام الوحدة في الكثرة، وبروزها عن باطن ذات النفس في يوم تبلى السّرائر، فيظهر آثارها وخواصّها في نشأة الملكوت الأسفل، وعالم المثال الصّعوديّ، بالصّور المناسبة لها والملائمة إيّاها. ذلك، كما أنّ انطواء بساط وجودات الأشياء في الوجود الأحديّ القيوميّ، وظهورها في الحضرة الأحديّة الأسماويّة. ليس بحيث يترتب عليها آثارها الخارجيّة الفرقانيّة. بل ظهورها فيها، على حسب ما يناسب ذلك المقام الشّامخ، ولكن عند بروزها في حضرة الفيض المقدّس، والنفس الرّمانيّ، تصير بحيث تترتب عليها آثارها المطلوبة، وخواصّها المروغوبة، ويبرز ما كمن فيها من اللّوازم الوجوديّة والخواصّ النفس الأمّرية، على حسب ما يناسب نشأة الأعيان وعالم الخارج، فافهم، إن كنت من أهله!

فی تعريف المعقول الثانی وبيان الاصطلاحین فيه

قوله، قدّه: «غرر فی تعريف المعقول» الخ ۲/۳۴.

أقول: البحث عن المعقولات الثانیة - الّتی لا یحاذیها شیء فی الخارج، سیما المعقولات الثانیة المنطقیة. فی الفلسفة الأولى، الّتی موضوعها الموجود المطلق، بما هو موجود - إمّا من جهة أنّ لها حظّاً من الوجود العینی، علی ما حققه صدر المتألّهین قدّه، وإمّا من جهة أنّ المراد من الموجود مطلق الموجود الأعمّ من الذّهنیّ والخارجیّ. وذلك، كما أنّ البحث عن العدم والمعدوم، إمّا هو من جهة وجود مفهومهما فی الأذهان. مع أنّ حظّ تلك المعقولات من التقرّر والوجود، أوفی وأكمل من المفهومات العدمیة. لأنّها أحكام الموجودات وأحوالها النفس الأمریة، بخلاف العدم والمعدوم، كما هو واضح لا ینفی.

قوله: «أی فی عقلنا» الخ ۱۰/۳۴.

إشارة إلى أنّ كلمة «با» هی هنا بمعنى «فی». فإنّه أحد معانیها، كما أشار إلیه ابن مالک بقوله:

بالبا استعن، وعدّه عوض، ألصق ومثل مع، وعن، وفی بها انطق

قوله: «وسایر موضوعات المنطق» الخ ۱۳/۳۴.

أقول: وذلك مثل الجزئية والقياسية، والاقترانية والاستقرائية والتمثيلية ونحوها. فإن قلت: الجزئية المنطقية وصف الأشياء الخارجية، والموجود العينية، التي هي عين التشخيص والهذية، بمقتضى أن الشيء مالم يتشخص، لم يوجد. وهي بوصف الجزئية، مما لا يمكن أن يوجد في الذهن، حتى تعرضها الجزئية فيه، فكيف جعلت الجزئية من المعقولات الثانية المنطقية؟

قلت: كون المفهوم، بحيث يمتنع فرض صدقه على كثيرين، أو لا يمتنع، من خواص الموجودات الذهنية. إذ المفهوم بما هو مفهوم لا يمكن أن يوجد في الخارج. فعرض الجزئية واتصاف المفهوم بها إنما هو في الذهن. وأما عدم إمكان حصول الجزئيات، بما هي جزئى في النفس، فلا ينافي ذلك. لأن امتناع حصولها فيها إنما هو بحسب هوياتها الخارجية. لا بما هي مدلوله للألفاظ، وما يفهم منها عند إطلاقها، بالنسبة إلى العالم بوضعها لها - وبعبارة أخرى. الحكم بامتناع فرض الصدق على الكثرة إنما هو على الموضوعات الحاصلة في النفس. فإن وجود الموضوع، بما هو موضوع، وكذا المحمول، بما هو محمول، وكذا الحمل والصدق، إنما هو في موطن الأذهان، فكذا الجزئية، التي هي عبارة عن امتناع فرض الصدق على الكثرة، من عوارضها الذهنية، كما لا يخفى ولذا اتصافها بها إنما يكون عند حصولها في الأذهان، لافي الأعيان فمعنى كون الزيد جزئياً: أنه، إذا لاحظته النفس وادركت مفهومه، حكمت بأن مفهومه مما يمتنع فرض صدقه

على الكثرة، لا أنه، مع قطع النظر عن حصول مفهومه في النفس، يكون كذلك خارجاً، كما لا يخفى.

فإن قلت: «في عقلنا» الخ يدل على أن قيام الأشياء بالنفس حلولي عنده مع أنه صرح بخلاف ذلك في مبحث الوجود الذهني.

قلت: أولاً، ما أفاده هنا إنما هو على مذاق القوم، وذلك التعريف أيضاً منقول عنهم. وثانياً، المراد أن موطن العروض، بالنسبة إلى موضوعاتها المتصفة بها، إنما هو في العقل، وذلك لا ينافي أن يكون حصولها في النفس بطريق الخلاقية والفعالية، كما لا يخفى، فتدبر!

قوله: «والجزئي ليس معرفاً» الخ ۱۵/۳۴.

أقول: وذلك، لأن التعريف بالمهية. والمهية إنما تطلق على الصور الكلية، دون المفاهيم الجزئية. ولأن التعريف إنما يكون بالحدود والرسول، ومقسمها: المقول في جواب «ما هو»، الذي هو كلي. والجزئي بما هو جزئي، غير ممكن الحصول في العقل. وأيضاً، هولدثورة وتبدلة لا يمكن أن يصير مقصوداً في باب المعارف والتعريفات. وأيضاً، تعريف الكلّيات بما يغني النفس، عن تعريف الجزئيات. ولكونها غالباً مرهونة بالعوارض المادية، الغير الملائمة لذاتك الأتم، لا يفيدك معرفتها كمالاً فلسفياً.

فإن قلت: إن كان الأمر، كما قلت، بأن كان السؤال بما هون عن الكلّيات، فيكيف جعل الحكماء النوع مقولاً على الثكرة المتفقة بالحقيقة، التي هي الأشخاص

الجزئية غالباً.

قلت: المسؤول عنه، بما هو فيها، إنما هي مهيأها الكلية، وحقيقتها النفس
الأمرية، لاهوياتها الشخصية، كما هو واضح جداً.

قوله: «لأنه إذا عقل عارضاً» الخ ٣٥/٦.

إنما قيده بذلك، لأنه قد يعقل، من حيث هو هو، لامن حيث كونه عارضاً
لشيء، كما أنه قد يعقل مفهوم الكلية المنطقية، لامن حيث عروضها للمفاهيم
والكليات العقلية، مثل الحيوان والإنسان مثلاً. ولكنها إذا عقلت، من حيث كونها
عارضة لاتعقل إلا عارضة لمعقول آخر، فتدبر!

قوله: «وأن لا تكون من الأمور العامة» الخ ٣٥/١٣.

قال قده في وجه ذلك في الحاشية: «لأنه إذا لم يكن عروضها» الخ. أقول
توضيح ذلك أنه، لو كان العروض في الخارج، يجب أن يكون المعارض، في حد
ذاته، خلواً عن العارض. وإلا يلزم من عروضه له، تحصيل الحاصل بغير ذلك
الحاصل، أو الدور والتسلسل. مع أنه، لو لم يكن في ذاته خلواً عنه، لم يكن عارضاً
عليه، هذا خلف. ويلزم عليه، أن لا يكون الشيء الخارجى، في حد ذاته، شيئاً وأن
لا تكون الشئية من الأمور العامة.

وأما قوله (في الحاشية) «وليس المراد» الخ (ص ٣٥)، فدفع توهم أن لزوم
نفي العموم من طرف الضميمة، لا من طرف المنظم إليه: بأن يقال، الشئية المنظمة إلى
مثل الإنسان والفرس والبقر، وأمثالها في الخارج، يكون- لمكان وجود الخارجى

ومساوقة الوجود مع التشخص خارجاً. خاصاً جزئياً. فلا يكون من الأمور العامة. فدفع هذا الحسبان والتوهم، بأن نفى العموم على تقدير الإنظام والعروض الخارجی، لا يمكن من طرف الضميمة. لأنّ عموم الشیئیة إنما هو بحسب مفهومها، لا من حيث وجود مفهومها في ضمن أفرادها. وهي إذا كانت ضميمة خارجيّة، كانت خصوصها من جهة أفرادها، وعمومها من جهة مفهومها الصادق على أفرادها، ولا منافاة بينهما أصلاً بل كلّ عام يجب أن يكون ذلك. و مثال ذلك، كما في البياض، فإنّ عروضه على الجسم في الخارج، وهو باعتباره أفراداً خاصاً، وباعتبار نفس مفهوم من الكلّيات والمفاهيم العامة.

اللهم، إلّا أن يكون المراد أنّه حينئذ لا يكون صادقاً لأفرادها الخارجيّة، ألّقى هي عبارة عن تلك الضّمائم. لأنها لو كانت مصدّقاً للشیئیة في الخارج. والمفروض أنّ كلّ ما هو مصداق لها عيناً، يكون عارضاً لها عيناً. فيجب أن يكون عارضاً لتلك الضميمة، المتأصلة أيضاً. وألّا لازم منه أن لا تكون تلك الضميمة من دون عروضها شيئاً، مع أنّه ننقل الكلام إليه، فيدور أو يتسلسل. ولكن ذلك الحسبان والتوهم فاسد جداً، حيث أنّه يمكن أن يقال، من قبل الذاهب إلى العروض الخارجی، بأنّ ذلك أمّا هو بالتسبة إلى غير أفرادها الذاتيّة. وأمّا بالتسبة إليها، فهي أشياء بذاتها لا من جهة عروض الشیئیة عليها، فتدبر!

قوله (في الحاشية): «وإن لم يكن شيئاً منها، لزم الثالث؛ وهذا هو الخلو

في الواقع» الخ (ص ٣٥) أى ليس هذا الخلو باعتبار مرتبة المهية من حيث هي، حتى يقال بجوازه. من جهة أن عدم جواز خلو الشيء عن التقيضين، أو ما في حكمهما، إنما هو بحسب الواقع، لا بحسب مرتبة من مراتبه، بل هذا الخلو باعتبار نفس الأمر وباعتبار التحقق الواقعي النفس الأمري، الذي لا يمكن الخلو عنهما فيه، أصلاً.

فی أن الوجودَ مُطلقٌ ومُقَيَّدٌ، وكذا العَدَمُ

قوله: «فی أن الوجودَ مُطلقٌ» الخ ۱۷/۳۵.

المراد من الإطلاق والتقييد: أعمّ من الإطلاق والتقييد، بحسب المفهوم والوجود. ولكنّ الإطلاق السعّی الإحاطی لا یجری فی العدم، كما هو واضح ظاهر. ولذلك خصّه القسمة إلى الإطلاق والتقييد، فی العدم، بالمفهوم. إذ لا حقيقة عينیه له، حتّى يتّصف بالإطلاق والتقييد المفهومی والوجودی، باعتبار حقيقة بالمعنى المقابل للمفهوم، أو المقابل للظّل. لكن هی بالمعنى المقابل للظّل لا يتّصف بالتقييد، إلّا بلسان: «ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ»، فتدبر!

قوله: «الجامع لكلّ الوجودات بنحو أعلى» الخ ۷/۳۶.

أقول: المراد هنا بحقيقة الوجود، الحقيقة فی قبال الظّل، بقرينة قوله: «الجامع لكلّ الوجودات». لأنّه، لو كان المراد بها الفيض المقدّس، أو الأعمّ منه، ومن الفيض الأقدس، المعبر عن المعنى العامّ بالرّحمة الرّحمانیّة، والوجود العامّ، لما كان قوله هذا فی محلّة. إذ ليس الوجود، بهذا المعنى، جامعاً لكلّ وجود، إلّا أن يكون المراد

الجامعیۃ النسبیۃ او جامعۃ لکل وجود، دونه، ائی لفر وجود الواجب، تعالی شأنه. أو يكون المراد جامعۃ. بالمعنی الأعم من الإحاطة والحکایة، أو الأعم من الجامعیۃ بالإصالة أو بعین^۱ جامعۃ الحق من أجل فنائه التام فيه، تقدست أسمائه، وفي کل تکلف.

ثم أن المراد من جامعۃ وجود الحق، لکل وجود بنحو أعلى، ما مر شرحه کراراً، فراجع إلى ما مر ذکره سابقاً!

^۱ - «بتبع»، خ ل.

فی أحكام سَلْبِيَّةٍ لِلْوُجُودِ

قوله: «فی أحكام سَلْبِيَّةٍ لِلْوُجُودِ» الخ ۸/۳۶.

هذه الأحكام السَلْبِيَّةُ إلى الوجود بمزلة الصفات الجَلَالِيَّةِ بالنسبة إلى حقيقته. وهذه الأحكام، بعضها راجع إلى مفهومه، وبعضها إلى حقيقته، بِكِلَا معنيَّيها.

قوله: «نعم مفهومه عرض، أى عرضي» الخ ۱۱/۳۶.

أى عارض في التَّصَوُّر، بالنسبة إلى المهيَّة، في ظرف التَّخْلِيَةِ والتَّعَمُّلِ الشَّدِيدِ، بالتفصيل الَّذِي مرَّ ذكره. وقد مرَّ أيضاً الفرق بين الخارج المحمول، والمحمول بالضميمة، ودليل كونه غير محمول بالضميمة، كما في الشَّيْئِيَّةِ وأمثالها.

قوله: «والوجود ليس وجوديًّا» الخ ۱۷/۳۶.

أى: ماله وجود زائد عليه. لأنه على مامرٍّ موجود بنفس ذاته، لا بوجود زائد عليه.

قوله: «ولا غاية البُعد والخلاف» الخ ۱۷/۳۶-۱/۳۷.

أقول: وذلك، لأنَّ نوره وسع كلَّ شئ، حتَّى نقيضه ومقابله، كما مرَّ شرحه سابقاً. ولأنَّه، لو تصوّر غاية الخلاف بينه وبين مفهوم، فإمّا أن تكون بينه وبين

المهيّة، أو بينه وبين العدم. والمهيّة، وإن كانت غير مجانسة مع وجود، إلا أنها فانية فيه، متّحدة معه وجوداً، فلا يمكن أن تكون بينه وبينها غاية الخلاف. والعدم قد عرفت أنه مشمول نوره، في الوجود الذّهنيّ باعتبار مفهومه. فقوله: «ولذات تخلية المهيّة» الخ إشارة إلى عدم حصول غاية الخلاف بينه وبين المهيّة، وأن نوره الفعليّ نافذ في أعماق الأشياء: «وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ» الآية^١.

قوله: «والوجود لا مهيّة نوعيّة» الخ ٢/٣٧.

أقول: لأنّ الوجود ليس من سنخ المهيّة، فلا مهيّة أصلاً، نوعيّة كانت، أو غيرها. وقد مرّ أنه، ليس بنوع ولا جنس، ولا عرض عامّ ولا خاصّ، ولا كلّيّ ولا جزئيّ، وليس له جنس ولا نوع، وبالمجملة: كلّ ما هو من عوارض المهيّة وأحكامها وما قسمها شيئيّة المهيّة، كما مرّ تفصيله.

قوله: «بل لا ثاني له» ٣/٣٧.

لما كان هذه الأحكام ثابتة للوجود، من حيث حقيقته بالمعنى الأعم، فيصدق فيها أنها لا ثاني لها.

أمّا الحقيقة في قبال الظلّ، فكونها لا ثاني لها ظاهر، لأنها واجب الوجود بالذات، الواجب من جميع الجهات والحسينيّات، المحيطة بكلّ شيء، ليس ورائها شيء، حتّى يتصوّر لها ثاني في دار التحقّق. لأنه، ليس في الدار غيرها، وغير ظهوراتها وأفانها، شيء. وأمّا الحقيقة في قبال المفهوم، التي أتمّ مصاديقها، بعد

الحقیقة بالمعنى الأول، الفيض المقدّس والنفس الرحمانی فلأنّ الحقیقة بالمعنى الأول أصالها وقامها، فهي ليست بثانية لها. والمهيّة والعدم ليسا شيئاً، حتىّ يكونا ثانياً لها. أمّا العدم، فواضح، وأمّا المهيّة، فهي فانية فيها، فناء الّلا متحصّل في المتحصّل، ولا شيئية لها، في قبالتها. والمراتب الوجودية، والدّرجات التّورية، الّتي ظهرت من انبساطها وسعتها، فهي لا يمكن أن تكون ثانية لها، إذ لا قوام لها دونها.

وبالجملة، كما أنّه لا يتصوّر التكرّر، والثاني لحقیقة الوجود في قبال الظّل، لا يتصرّ التكرّر والثاني لظّلها التّام. بعين الدّليل، الّذي يدلّ على عدم تصوّر الثّاني والتكرّر، لأصلها وقامها. وكما أنّ الحقیقة، بالمعنى الأول، صرف الوجود وقامه فكذلك، ذاك الظّهور الظّلّي الوجودي لها، بحك «ألم ترّ إلى ربّك»^۱ الآية. صرف الثور والوجود، من جهة كونه فانياً في الحقیقة، بالمعنى الأول وتبعها. بل هو صرف، بعين صرافتها وسذاجتها، كما لا يخفى.

قوله: «ثمّ لمّا كان وجه السّؤل الآخر» الخ ۹/۳۷.

أقول: وجه ظاهريّة السّلوب الآخر، أنّ مرجعها إلى سلب المهيّة، أو الإمكان عن حقيقة الوجود، بأيّ معنى كان. وعدم اتّصافها^۲ بهما واضح جداً. وهذا بخلاف نفى الأجزاء عنه: حيث أنّ كثيراً من أرباب البحث والتّطرّف، زعموا، أنّ إثبات الأجزاء غير ملازم لثبوت المهيّة، أو الامكان لها، من جهة حساب أنّ الاحتياج

^۱ - الفرقان (۱۵)، ۴.

^۲ - أي: «اتّصاف حقيقة الوجود».

إلى الأجزاء غير مستلزم للإمكان مع أن نفي الامكان للحقيقة، بالمعنى الشامل للفيض المقدس والأقدس، لم يكن بيناً عندهم، بل كان^١ بأحد معاني الإمكان غير جائز عنه.

وكان المقصود، هنا، إثبات بساطة حقيقة الوجود مطلقاً، بل مراتبها ودرجاتها من حيث كونها موجودة ومرتبة منها، كما أن صدر متألهة الإسلام عمم البحث بقوله: «فصل في أن الوجودات حقايق بسيطة» الخ. ولم يكن إثبات البساطة، بالمعنى المنظور ظاهراً من نفي المهيّة عن حقيقة الوجود، بل كان محتاجاً معه إلى بيان زائد، فلذلك جعل هذا البحث غير ظاهر واستدلّ عليه، بقوله «وكذا لاجزء له» الخ.

قوله: «إذ النسبة بين المشخص والطبيعة النوعية» الخ ٢٨/٢.

أى: كان النسبة بين المشخص والطبيعة النوعية، النسبة بين الفصل والطبيعة الجنسية، من حيث أن احتياج النوع إلى المشخص له - سواء كان^٢ أنحاء الوجودات، أو العوارض المسماة عندهم بالمشخصات، أو شيئاً آخر، مما جعلوه من المشخصات ليس في قوام ذاته وتجوهر حقيقته، بل في وجوده، وتحله الشخصى، في موطن الأعيان، لافى الإشارة العقلية، إلا أن الفرق بينه وبين الجنس هو أن إبهام الجنس، في الإشارة العقلية، وفي الوجود العيني، أيضاً، ولكن إبهام النوع، إنما هو،

^١ -أى: «كان نفي الامكان».

^٢ -أى: «سواء كان المشخص».

بحسب الوجود الشخصی، فی ضمن الأفراد فی الأنواع الغير المنحصرة الأفراد. فلو كان حقيقة الوجود نوعاً، لا حتاجت إلى مشخص غیر ذاتها لأنها تصیر حينئذ مهیة کلیة، وكل مهیة کلیة لا يمكن أن تتشخص بذاتها وإلا لم تكن مهیة کلیة. وفرض كونها منحصرة فی فرد واحد، مع أنه غیر مطابق للمقام، من جهة ذهاب بعضهم إلى تكثر أفرادها، لا ينفی احتیاجها إلى مشخص غیر ذاتها. غاية الأمر، یكو الشخص لازماً لمهیته، كما لا یغنی، ویكون احتیاجها إلى الشخص، من جهة كونها نوعاً فی مهيتها، لا فی وجودها ومن حیث أن مهيتها عن الوجود والإتیة، یصیر مقوم وجودها بعینه مقوم ذاتها وحقيقتها، فيلزم ما قيل من انقلاب المقسم إلى المقوم، هذا خلف.

فإن قلت: ما أفدته، إنما یصح ويتم، لو لم نجعل حقيقة الوجود نوعاً، لأنها لو فرضت كذلك، كانت مهیة کلیة، كما اعترفت به. وكل مهیة کلیة، مقوم ذاتها، غیر مقوم وجودها، فلا يتم ما ادّعت: من أنه يلزم أن يكون على ذاك التقدير مقوم وجودها، بعینه، مقوم مهيتها.

قلت: إن ما ادّعياه كان على فرض تسليم وتجویز أن تكون حقيقة الوجود متصفة بالتوعية، مع قطع النظر عن أن ذلك من خواص المهيئات الكليّة المقابلة للوجود. ولكن كون حقيقة الوجود، على جميع التقادير، غير محتاجة إلى وجود زائد، وكونها موجودة بنفس ذاتها، مما لا يمكن إنكاره وصرف النظر عنه أو تسلّم خلافه، كما لا یغنی. فلذا ما تحاشينا عن إلزام المهدور المذكور، على تقدير تسليم

جواز ائصافها بالتّوعيّة.

فإن قلت: على تقدير كونها موجودة بذاتها تكون مشحّصة بذاتها أيضاً. مع أنّه على هذا التّقدير، يكون مقوم وجودها بعينه مقوم ذاتها و حقيقتها، فلا يثم ما ذكر من لزوم قلب المقسم إلى المقوم.

قلت: المقصود أنّه ، يلزم على تقدير ائصافها بالتّوعيّة الجمع بين المتنافيين، ولزوم القلب على تقدير الجمع، فتأمل! على أنّ الحقّ الاقتصار على عدم إمكان ائصاف الوجود بلوازم المهيّات، وأحكامها وخواصّها: من التّوعيّة والجنسيّة ونحوهما، فتدبّر! وهذا الإشكال مع جوابه يجري في فرض جنسيّته أيضاً فتأمل تعرف!

فی أن تكثر الوجود بالمهیات، وأنه مقول بالتشکیک

قوله: «غرر فی أن تكثر الوجود» الخ ۴/۳۸.

أقول: إن الحقيقة الوجود کثرین: إحدیهما الکثرة التورية، الحاصلة لها من بسطها وظهورها بالمراتب المختلفة، والدرجات متفاوتة، من كونها رفیع الدرجات، ذا العرض المجید. وهذه الکثرة من لوازم تشکیکها الخاصی، والأخصّ الخواصی وثانیهما الکثرة الظلمانیة، الحاصلة من تشابکها مع الأعدام، وامتزاجها مع المهیات وتلوّنها بلون زجاجات القابلیات. والکثرة الأولى، لما كانت نوریه، حاصلة عند ظهورها بالمراتب الطویة - وهی متحدة، ذاتاً وحقیقة، مختلفة، ظهوراً، كما قیل:

جان گرگان و سگان از هم جداست متحد جانهای شیران خداست

فیهی غیر قادحة فی وحدتها الذاتیة الحقّة الحقیقیة، بل مؤكّدة لتلك الوحدة التورية، الوجودیة. كما أن کثرة النفس، باعتبار ظهورها بالقوى الإدراکیة، وشؤونها الذاتیة، من العلامة والعمالة، لاتقدح فی وحدتها الکمالیة التامیة. وذلك بخلاف کثرتها، من جهة اتحادها مع البدن الظلمانی الجرمانی. فإنها مانعة عن نیلها بکمالها العقلی، وتجربّرها التام الوجودی، بخلاف الکثرة الثانیة، فإنها موجبة لتشتت

نورها، وتكثر ظهورها، وتفتن بروزها، وتكثر شروقها. فهي الكثرة بالحقيقة والتعدد في الواقع، لا بالجاز والتشبيه فلذلك لم يعد قده والكثرة الأولى من أقسام تكثرها، وخص الكثرة بالحاصلة من «كثرة الموضوع».

ولما كان للموضوع إطلاقات عديدة - منها، موضوع الأعراض، أي: المحل المستغنى عن الحال، ومنها، مقابل المحمول. ومنها، غير ذلك من المعاني التي تذكر في محلها - يذهب بعضهم إلى أن نسبة الوجود إلى المهيّة، نسبة العرض إلى موضوعه، وظن أن ذلك مستفاد من كلام الشيخ، وتلميذه: في كتاب التحصيل، حيث أطلق على الوجود لفظ العرض، تشبيهاً ومساحة، فسر، قده، الموضوع بما يقابل المحمول، حتى لا يذهب وهم السامع إلى أن المراد به هنا: المعنى الأول.

وكون المهيّة موضوعاً، والوجود محمولاً عليها، إنما هو باعتبار مفهوم الوجود، وما يحصل منه في الذهن، عنه تصوّره له لأتمه، قد مرّ غير مرّة، أن حقيقة الوجود وأصله ممّا لا يمكن حصولها في النفس، وأنّ ما يحصل منه فيها هي حكاية المنتزعة عن مراتبه ودرجاته. وهي، لكونها أمراً اعتبارياً انتزاعياً، تكون في الذهن وصفاً للمهيّة تابعاً لها، محمولاً عليها. وإلا، لو نظرنا إلى الواقع وحقيقة الوجود، وما هو مصداق له حقيقة وفي نفس الأمر، لكان الأمر بالعكس. ولذلك قال صدر المتألهين: إن معنى

الإنسان موجود، الوجود قد عرض له تعين الانسانية. فمرجه إلى ثبوت المهيّة وحملها على الوجود، لاثبوت الوجودها لها؛ وقال بعض العارفين: من وتو

عارض ذات وجودیم۔

قوله: «الْمِيزُ إِمَّا بِتَمَامِ الذَّاتِ» الخ ۱۱/۳۸.

قد مرَّ أنَّ هُنَا قَسَمَيْنِ آخَرَيْنِ: أَحَدُهُمَا، الْمِيزُ بِالْإِطْلَاقِ وَالتَّقِيدِ، وَالتَّعْيِينَ وَاللَّاتَعْيِينَ. وَالثَّانِي، الْمِيزُ بِالْأَصْلِيَّةِ وَالْعَكْسِيَّةِ، وَالشَّيْئِيَّةِ وَالْفَيْئِيَّةِ. وَقَدْ ذَكَرْنَا شَرْحَ ذَلِكَ فِيمَا سَبَقَ، فَرَاغَ!

قوله: قَدْ: «فَاعْلَمْ أَنَّ كُلَّ الْمَفَاهِيمِ... عَلَى السَّوَاءِ» الخ ۵/۳۹-۶.

أَقُولُ: إِنَّ صَدْرَ مَتَالَهَةِ الْإِسْلَامِ - بَعْدَ مَا ذَكَرَ الْإِخْتِلَافَاتِ، الْحَاصِلَةَ بَيْنَ أَتْبَاعِ الرُّوَاقِيَّينِ وَالْمَشَائِينِ، فِي بَابِ عَقْدِهِ لِبَيَانِ مُشَكِّكِيَّةِ الْوُجُودِ، وَأَنْحَاءِ الْإِخْتِلَافَاتِ الْمُتَصَوِّرَةِ لَهُ، وَكَانَ مِنْهَا اخْتِلَافُهُمْ فِي جَوَازِ التَّشْكِيكِ فِي الْمَهِيَّةِ وَالذَّاتِ - أَفَادَ فِي هَذَا الْبَابِ، أَنَّ مَرَادَ الْمُجَوِّزِينَ لِلتَّشْكِيكِ فِي الذَّاتِ، لَوْ كَانَ تَجْوِيزُهُ فِي الْمَهِيَّاتِ وَالْمَفَاهِيمِ، مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ، فَهُوَ تَمَّ لَا طَائِلَ تَحْتَهُ، لِأَنَّ التَّشْكِيكَ فِرْعَ الْوَحْدَةِ الْحَقَّةِ الْحَقِيقِيَّةِ وَالسَّعَةِ الذَّاتِيَّةِ، وَالْعَرَضِ الْعَرِضِ لِلْحَقِيقَةِ الْمَشْكُوكَةِ. وَأَتَى ذَلِكَ لِلْمَهِيَّةِ السَّرَائِيَّةِ، وَالْمَفْهُومَاتِ الْمُبْهَمَةِ الْجَوَازِيَّةِ. وَإِنْ كَانَ الْمَرَادُ تَجْوِيزُهُ فِيهَا، بِاعْتِبَارِ فَنَائِهَا فِي الْوُجُودَاتِ وَحِكَايَتِهَا عَنْهَا، وَسَرَايَةِ حُكْمِهَا إِلَيْهَا، فَهُوَ حَقٌّ لَا مَحِيصَ عَنْهُ، لِأَنَّ السَّعَةَ الثَّوْرِيَّةَ، وَالْإِنْبِسَاطَ الظُّهُورِيَّ، حَقٌّ طُلُقٌ لِلْوُجُودِ، وَرَفِيقٌ شَفِيقٌ لَهُ، كَمَا مَرَّ شَرْحُهُ، وَغَيْرَ مَرَّةٍ فَأَرَادَ مُصَنِّفُ الْكِتَابِ مُتَابَعَةَ قَدِّهِ، فِي هَذِهِ الْحُكُومَةِ بَيْنَ الْفَرِيقَيْنِ وَرَفَعَ الْخُصُومَةَ عَنِ الْقِبْلَتَيْنِ، فَقَالَ: «كُلُّ الْمَفَاهِيمِ وَالْمَهِيَّاتِ» الخ.

فَإِنْ قُلْتُ: قَدْ ذَكَرْتَ أَنْفَاءً، أَنَّ التَّشْكِيكَ عَلَى أَنْحَاءٍ مُخْتَلِفَةٍ، وَأَقْسَامٍ مُتَفَاوِتَةٍ

عامی و خاصی، و أخصّ الخواصّ، و خلاصه خاصّة الخاصّی، و صفاء خلاصه خاصّة الخاصّی. وأنّ التشکیک العامّی، إنّما هو باعتبار تفاوت صدق المفاهیم المشکّكة على أفرادها ومصادیقها، بالأولیة والأولیة، والأشدّیة والأضعفیة، ونحوها. وتحصل، ممّا ذکر فیما سبق، أنّ التشکیک العامّی من خواصّ المفاهیمی، وأنّها ممّا یتّصف به حقیقة، فکیف نفی عنها التشکیک هنیها، حتّى عن مفهوم الوجود، مع أنّ ذلك التشکیک به حقیق، وهو به یلیق؟

قلت: لا منافاة بین ما ذکر فی المقامین، لأنّ المقصود ممّا سبق بیان أقسام التشکیک وأنحائه، مع قطع النظر عن أنّ أيها بالذات، أو بالعرض. والمقصد هنا بیان أنّ التشکیک العامّی أيضاً یتّصف به المفاهیم، من جهة الحکایة عن الوجود وسرایة السّعة الوجودیة، من الحقیقة إلى المفهوم، الحاکی عنها، المتّحد بها، من جهة حکایتها عنها، وکونه ما به ینظر إليها، لا ما فیها ینظر. وذلك، لأنّه، بعد ما ثبت سرابیة المهیّات والمفاهیم، وکونها مثال الکثرة والاختلاف، لا الوحدة والایتلاف، فلا یتصوّر فیها، مع قطع النظر عن الحقایق الوجودیة، حتّى فی مفهوم الوجود، من حیث هو هو فإثّه، من هذه الحیثیة، حکمه حکم سایر المفاهیم والمهیّات، من عدم الوحدة السّعیة واختلاف الظّهورات، وتفتّن البروزات، كما لا ینحی.

^۱ - بالاصیل: «و خلاصه خاصی الخاصی».

^۲ - أی: «فلا یتصور التشکیک فیها».

^۳ - بالصل: «حتی مفهوم الوجود».

فی أنَّ المعدومَ لیسَ بِشئٍ

قوله: «قد ساوق الشئ» الخ ۱۲/۳۹.

المساوقة، قد تطلق على الترادف في المفهوم، والاتحاد في المصداق. وقد تطلق على الاتحاد في المصداق، مع الاختلاف في المفهوم. الشئیة أيضاً، قد تطلق على شئیة المهیة، وقد تطلق على الشئیة، وقد تطلق على الشئیة الوجودیة وقد تطلق على الأعم منها. والشئیة، بالمعنی الأول، مساوقة مع الأیس، بالمعنی الأول، وبالمعنی الثانی والثالث، مساوقة معه^۱ بالمعنی الثانی، لا بالمعنی الأول، كما قال فی الشوارق: «ولهم تردّد فی ترادف الشئ مع الوجود، وذلك لإفاعة حل الوجود» الخ.

ومراده، قدّه، من الشئ ههنا، الشئیة بالمعنی الأول، كما صرّح به. فیکون المراد من المساوقة المعنی الثانی، أيضاً، بمعنى أن کلّ موجود شئٍ وکلّ شئٍ موجود ولو بالوجود الذهنی. لأنّ القائلین بثبوت المعدومات لم یذهبوا إلى عدم مساوقة الشئیة الوجودیة مع الوجود، فإنّه، مما لم یتفوه، به جاهل، فضلاً عن عاقل. لأنّ

^۱ - ای: «مع الایس».

نفيها ملازم لتجويز نفي الشئ عن نفسه.

قوله: «لدينا» ١٢/٣٩.

أى: معاصر الحكماء وكثير من المتكلمين. قال في الحاشية: «والداعى لهم»^١
الح.

وقيل: إثمهم وقعوا في القول بثبوت المعدومات، من جهة نفيهم للوجود
الذهنى، وقيل بعكس ذلك.

وصاحب الأسفار، قدّه، جعل العرفاء مشاركين معهم في القول بثبوت
المعدومات وجعل المخالفة بينهم في أمر، لا دخل في أصل مذهبيهم، وهو ذهاب
القائلين بثبوت المعدومات إلى ثبوتها، خارجاً، وذهاب العرفاء إلى ثبوتها، ذهنياً.
ولكن الحق، كما صرح هو به أيضاً في مبحث العلم الربوبى من أن بين مشربهم
ومشرب القائلين بثبوت المعدومات بوناً بعيداً، و سببته، إن شاء الله تعالى، في
مبحث العلم، فانتظر!

قوله: «المعنى الانتزاعى.... لا المعنى القائم بالغير مطلقاً» الح ٤٠/٥-٦.

أى سواء كان انتزاعياً، مثل الزوجية، ونحوها، أو كان له ما بإزاء في
الخارج، مثل البياض والسود، ونحوها.

قوله: «فالذات المقابلة للمعنيين» الح ٤٠/٧.

^١ -والحق الطوس، قدّه، فى شرحه للإشارات، جعل الداعى لهم إلى القول به، لزوم المحذورات
التي ذكرها على مذهب المشائين، بقوله والقول بتقرر لوازم، الخ منه قدّه.

أى: قد تطلق قبال الصفة، بمعنى الأمر القائم بالغير، الذى ليس له ما يإزاء فى الأعيان، فيكون المراد منها^١ المعنى الغير الانتزاعى. وقد تطلق فى قبال الصفة بمعنى الأمر القائم بالغير مطلقاً، فيكون المراد منها الأمر الغير القائم بالغير.

قوله: «فإنها صفات للثابت» الخ ۸/۴۰.

أى: بناءً على مذهب القائلين بثبوت المعدومات، واتصافها بالأحوال.

قوله: «هذا على مذهب» الخ ۱۴/۴۰.

إعلم أن القائلين بثبوت المعدومات اختلفوا فى إثبات الأحوال، فبعضهم قال بالأمرين جميعاً، وبعضهم لم يقل بثبوت الأحوال. والقائلون بالأمرين جميعاً، بعضهم ذهب إلى القول باتصاف المعدومات الثابتة، بالأحوال: مثل الجوهرية ونحوها، وبعضهم أنكر اتصافها بها. ومرادة، قده، أن هذا الإشكال يرد بناءً على مذهب الفريق الأول، لا الفريق الثانى والثالث.

قوله: «والثالث النقص بوجود الواجب» الخ ۱۳/۴۱.

فإن وجوده، تعالى شأنه، عين ذاته بناءً على مذهب الحكماء وجمع من المتكلمين. فلو كان حالاً، يلزم أن لا يكون مبدء الموجودات بوجود وهو مُحال. وعلى مذهب من ذهب إلى زيادته عليها، فهو أيضاً لا يقول بكونه من الأحوال، من جهة لزوم أن يكون المبدء الفياض لكل وجود فاقداً للموجودية الحقيقية، فتأمل! مع جريان الدليل المذكور فيه.

^١ -أى: «من الذات».

قوله: «لزم أن يكون المهيّة قبل الوجود» الخ ١٤/٤١-١٥.

وذلك، لأنّ الحالّ صفة لما يكون موجوداً قبل اتّصافه بها. فيلزم عليه أن تكون المهيّة قبل اتّصافها بها موجودة، وهو محال: من جهة لزوم تقدّم الشئ على نفسه بالزمان، والتسلسل في الوجودات أو الدّور. لأننا ننقل الكلام إلى وجودها قبل وجودها.

قوله: «ومنها أن الكلّي الذي» الخ ١٧/٤١.

إنما قيده بكونه له أفراد في الخارج. لأنّ الكلّيات الفرضيّة لايجرى فيها الدليل المذكور، كما لا يخفى، فتدبر!

قوله: «الطبيعي لا يأبى عن الشّخصيّة» الخ ٣/٤٢.

أى: عن الوجود في ضمن الأشخاص.

قوله: «وأيضاً قيام العرض بالعرض» ٨/٤٢.

إعلم أن المتكلّمين ذهبوا إلى عدم جواز قيام العرض بالعرض، من جهة أنّ قيام الشئ بشئ فرع استقلال المحلّ بذاته، حتّى يتقوّم به شئ آخر. والعرض غير قائم بذاته، فلا يمكن أن يصير محلاً لشئ آخر. وذهب الحكماء إلى جوازه، لا بأن يقوم المحلّ بذاته، ثمّ يقوم به الحال، بل بأن يقوم بشئ آخر مستقلّ في الوجود، أعنى الجوهر، ثمّ بتوسّط يقوم العرض الآخر بالمحلّ المذكور. فيصير العرض حينئذ واسطة في العروض لعرض آخر، وذهب بعضهم إلى جواز أن يصير العرض واسطة في الثبوت، بالنسبة إلى اتّصاف الموضوع بعرض آخر، لا واسطة

في العروض. ومراده، قدّه، هيّهنا مذهب الحكماء، أو الأعمّ منه، ومن المذهب المنقول
أخيراً، فأفهم!

فِي عَدَمِ التَّمَايُزِ وَالْعِلِّيَّةِ فِي الْأَعْدَامِ

قوله: «في عدم التمايز والعليّة» الخ ١١/٤٢.

إعلم أن الحكماء وكثيراً من المتكلمين ذهبوا إلى تمايز الأعدام، واتصافها بالعليّة والمعلوليّة. وذهب جمع من أهل علم الكلام إلى نفى العليّة والتمايز عنها. واستدلّ كلا الفريقين بما هو مذكور في المطولات. والمنصف، قدّه، أراد التصالح بينهما: بأن يرجع قول الفريق الأوّل إلى تمايزها بالعرض، وقول الفريق الثّاني إلى نفى تمايز بالذّات.

قوله: «إذا بهوم ترتسم» الخ ١٢/٤٢-١٣.

في تخصيص التمايز بالارتسام في الوهم إشارة إلى أن إدراك العقل - الذي هو من عالم الوجودات الصّرفة والأنوار البحتة، الغير المشوبة بالعدم والظلمة - للأعدام والأباطيل، من جهة الإضافة إلى الوهم وشوبه بشوائب القوى الشيطانيّة والمدارك الحيوانيّة، لا بالذّات ومن جهة كونه عقلاً متوّراً بنور الله، تعالى. وبالجملة المدر لها العقل المتوهم، لا العقل المنور. للزم السّنخية والمجانسة بين المدرِك والمدرَك.

قوله: «وإن بها فاهوا» الخ ١٧/٤٢.

قال في التجريد: «وعدم العلة علة لعدم المعلول» الخ. وقد ظهر من كلامه قدّه

، العلّیّة الحقیقیّة بین الأعدام، مع أنّه، منافی للقول بعدم تميّزها بالذّات. فأشار، قدّه
إلى أنّ مراد القائل بالعلّیّة ليست العلّیّة الحقیقیّة، بل التّقریبیّة. لأنّ العلّة تطلق
حقیقة على جاعل الشّیء ومفیده التّقرر، والأیسیّة. والعدم، من حیث أنّه عدم، ليس
بشیء مطلقاً، حتّى یحتاج إلى علّة عدم، أصلاً كما قال أفلاطون الشّریف الإلهی
«الشّر أعدام» الخ. ومن حیث الإضافة إلى المللکات ليس بشیء حقیقة حتّى یكون
متّصفاً بالعلّیّة حقیقة. وأيضاً عدم تحقّق علّة الوجود یكفی لتحقّق العدم ولا یحتاج
إلى علّة وعلّیّة أخرى. فلو جعل عدم العلّة علّة لعدم المعلول، یلزم استغناء المعلول
عن العلّة، وهو محال فتأمّل!

قوله: «فیقال سالبه حملیّة» الخ ۵/۴۳.

فإنّ المراد منها سلب الحمل والملازمة، والأتصال والانفصال، ولا قضیّة سالبه
متّصفاً بكذا، كما لا یخفى. فلذلك، فیما إذا فاهوا بالعلّیّة مرادهم ما أفاده، قدّه وقد
أفاد صاحب الأسفار، قدّه، فی المقام ما تنحلّ شبهات أهل الكلام، فراجع! حتّى
یظهر لك ما هو الحقّ فی المقام.

فِي أَنَّ الْمَعْدُومَ لَا يُعَادُ بِعَيْنِهِ

قوله، قد: «فِي أَنَّ الْمَعْدُومَ لَا يُعَادُ بِعَيْنِهِ» الخ ٧/٤٣.

التقييد بقوله بعينه، من جهة أَنَّ ما امتنع وأقيم الدليل على امتناعه، ويكون مورداً للتقضى والإبرام، إنما هو إعادة المعدوم بعينه، وإلا، فالحقُّ أَنَّ الموجود لا يصير معدوماً، حتّى مثل الحركة والزمان، من الأمور الغير القارّة. وعلى تقدير عدمه لا يعاد، لا بعينه، ولا لا بعينه. لمنافاته لسعة وجود الحق، وكونه ذاته المقدّسة غير متناهية في الشدّة الوجوديّة، وفي كلّ كمال من كمالات الوجود والوجوب، الّتي من جملتها الخالقية والمفيضية. وأيضاً كلّ شيء، من الأشياء الوجوديّة، تحقّق و وجد، في أيّ موطن من المواطن ونشأة من النشآت، فهو على ما ثبت في علم العرفان مظهر من مظاهر أسمائه الحسنی وصفاته العلّيا. ولما كانت أسمائه وصفاته، علت آياته، فوق ما لا لا يتناهى بما لا يتناهى، فكذلك مظهرها أيضاً غير متكرّرة، ولا معادة بعدالعدم، لو فرض جواز طريان العدم عليها. وإلّا لزم تناهي أسمائه وصفاته، المستلزم لمحدوديّة ذاته. وكذا، كون كلّ شيء مظهر «ليس كمثله شيء»^١، يقتضى عدم جواز التكرّر والإعادة بعينه، أو لا بعينه، كما لا يخفى.

ثمَّ إنَّ محلَّ التَّزاع، في جواز إعادة المَعْدوم، مطلقاً و من جميع الجهات. وإلَّا لو كان معدوماً من حيث الصَّورة باقياً من جهة المادَّة، فيعاد ثانياً بإفاضة الصَّورة الجديدة على المادَّة الباقية، فهو ممَّا لم يَقم على امتناعه، بل قام على جوازه، بل وقوعه، كما لا يخفى.

قوله: «ولا تكرر في تجلّيه، تعالى» الخ ۱۱/۴۳.

وذلك، لما قيل، أن التَّكرار في التَّجلى مستلزم للتَّكرار في المتجلى. وبيان الاستلزام: وهو أن التَّجلى صورة المتجلى وظهوره. فإذا كان المتجلى متجلياً بذاته وبجميع جهات ذاته، والتَّجلى واحداً لكلِّ ما هو من لوازم كمال التَّجلى وجامعية فلو تكرر ثانياً، فيلزم أن يتكرر المتجلى أيضاً، وإلَّا لزم صيرورة الواحد إثنين، لأنَّ صورة الواحد واحد.

وبعبارة أخرى، قد تقرّره في مقارّه، أن العلّة الذاتيّة يجب أن تكون حيثيّة العلّة الوجوديّة الذاتيّة، المعبر عنها بكون العلّة بحيث يفيض عنها المعلول ويصدر عنها، عين ذاتها القيوميّة الوجوبيّة، ففرض تكرر تجلّي تلك العلّة الذاتيّة ملازم لتكرر تلك الخاصيّة الذاتيّة، التي هي عين ذاتها. إذ بدون فرض تكرر تلك الخاصيّة لا يمكن تكرر التَّجلى، لأنَّ الواحد بما هو واحد لا يصير إثنين.

وبيان آخر، لو فرضنا تكرر التَّجلى، بدون تكرر المتجلى، فإنّما أن يكون مع بقاء الأوّل، أو بدون بقائه، فإن كان مع بقائه، فإنّما أن يمتاز المتكرر عن الأوّل، أو لا يمتاز عنه، فإن امتاز عنه، فلا تكرر، وإن لم يمتاز عنه، فلا إثنينيّة. وعلى

فرض الامتياز، فإن كان علة الامتياز نفس الحيثية الصدورية، فالمفروض أنها واحدة، والواحد، بما هو واحد، لا يصير سبباً للإثنين، ولا سبباً للحصول الإثنيتية والامتياز. فلو لم تبق على وحدتها، ثبت ما قلنا: من استلزم تكرّر التجلّي لتكرّر المتجلّي. وإن لم يبق التجلّي الأول، مع تكرّره ثانياً، فإما مع بقاء الخصوصية على ما كانت عليها، فليزم زوال المعلول مع بقاء علة التامة. وإما بدون بقائها، فليزم عودها، حتّى يعود التجلّي و يتكرّر. فثبت أيضاً ما قلنا من الملازمة. وإن كان انعدام التجلّي الأول لانعدام شرط مع بقاء الخصوصية، فهذا مع أنه، مستلزم لخلاف الفرض، من كون الخصوصية علة تامة له، مستلزم لما ادّعيناه. لأننا ننقل الكلام إلى تكرّر ذلك الشرط وحدوثه، حتّى ينتهى إلى تكرّر الخصوصية الذاتية، الّتي هي عين ذات المعلول، فتدبر!

ثمّ إنه، لو قطع النظر عمّا قيل من التكرار، فقد دريت أنّ مقتضى عدم تناهى اسماء الحقّ وصفاته، تقدّست آياته، وسعة جوده وفيض وجوده، عدم جواز التكرار في تجلّيه، تعالى. مع أنه، لو جاز التكرّر في التجلّي، لم تقف سلسلة التجليات المتكرّرة إلى حدّ. لأنّه لو جواز انعدام الشئ بعد الوجود، و جاز أن يعود بعد العدم مكرّراً، لوجب في سنّة وجود الحقّ إيجاد كلّ معدوم بعد عدمه، بنحو التكرّر، وهكذا إلى ما لا نهاية له، وهو ممتنع محال جدّاً، فتدبر!

قوله: «وفي كلّ آن له شأن جديد» الخ ١١/٤٣.

استشہاد بقولہ، تعالیٰ «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»^۱۔ والمراد من هذه الشُّؤن هي الشُّؤن التي بيدها الحق، لا ما يتبدى بها، إذ جفَّ القلم بما هو كائن إلى يوم القيمة۔ والمراد من اليوم في كلامه، تقدَّست أسمائه، الأيام الربوبية، التي هي «كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ»^۲ وهي مدارج نزول الفيض المقدَّس، والتفسيِّ الرَّحْماني، وبجالي بروز نور شمس ذات الحق من أفق حضرة الأحديَّة والواحدية الأسماوية، أعنى حضرة الألاهوت والجبروت والملكوت والتاسوت، والكون الجامع الذي من مدارج صعوده۔ ولكن يكون عروجه في اليوم الإلهي، الذي تخرج إليه الملكة والروح ومقداره خمسين ألف سنة مما تعدُّون^۳۔ وإِنَّمَا بدَّلَه بالآن، للإشارة إلى أَنَّ الْآنَ السَّيَالُ الَّذِي هُوَ الْفَيْضُ الْإِلَهِيُّ، والحقيقة المحمَّدية، روح هذه الأيام الربوبية والإلهية، وراسمها ومقومها وباطنها، وأنها باعتبار مراتبها و مواطن ظهورتها وحدود تجلياتها، التي تحصل لها في امتداد نوره وبسط سببه وظهوره، تنقسم إلى آتات غير متناهية: بحكم «وَأِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا»، و«قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَاتُ رَبِّي»^۴ الآية۔ والشُّؤن الربوبية والإلهية، التي تظهر في تلك الآتات، إِنَّمَا هي آتات الأسماء الأهلية، والصفات المقدَّسه الوجوبية،

^۱ - الرحمن (۵۵)، ۲۹۔

^۲ - الحج (۲۲)، ۴۷۔

^۳ - المعارج (۷۰)، ۴: «تخرج الملكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة»۔

^۴ - النحل (۱۶)، ۱۸۔

^۵ - الكهف (۱۸)، ۱۰۹۔

وأحكامها وخواصها ومظاهرها. وكونه، تقدّت أسمائه، في كلّ آن مت تلك الآنات، في شأن جديد، من جهة عدم جواز التكرات في تجلياته، وعدم تناهي جهات ذاته، وكمالات وجوده.

والفرق بين مفاد هذه الآية الشريفة، وماورث عن العرفاء الشّاخين، أنّ مفاد الآيات الشّرقة عدم تناهي تجلياته وظهوراته من جهة عدم تناهي تفاصيل الأيّام ولآنات لما تقررّ في محلّه: من الاتسعاد دولة اسم الدهر، الذي من أسمائه، تعالى وهو روجه الزّمان وباطنه وأصله وأنّ الزّمان، الذي هو قاعدة القوس التزولي، صورة الحركة الوجوديّة الأزليّة، التي بها يمتاز العابد عن المعبود، لا بداية له ولا نهاية؛ وأنّه قابل للانقسامات الغير المتناهية، حسب انقسام المتصل إليها؛ وأنّ المخرج لتلك الانقسامات إلى الفعل، أو المصحح لاعتبارها . هذه الشّئون الإلهية، والظهورات الربوبيّة السّرمديّة والذهريّة، التي تنتهي إلى حضرة التّاسوت وإقليم الطّبيعة والمادّة والقاعدة والمورثة عنهم، تدلّ على عدم جواز التّكرار في شئونه، تقدّست أسمائه. ولازمه عدم تناهي تلك الشّئون والظهورات والتّجليات. فالآية الشريفة مؤيّدّة و موكّدة لمفاد القادة المورثة، ومقديده لأمره آخر، هو عدم تناهي تلك الشّئون، فتدبرّ!

قوله: «أَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» ٢٢/٤٣.

لوكانت زائدة ، تصير الآية الشريفة دليلاً على ماقلنا، من أنّ التّكرار في

التَّجَلَّى مستلزم للتَّكْرار في المتجَلَّى، لأنَّه لو تصوَّر مثله شيءٌ لجاز التَّكرار في تجلّياته، تعالى وتكون دليلاً على توحيده وفردانيّته. ولو كانت غير زائدة، بمعنى المثل: من قبيل «مثلك لا يبخل» فيكون المراد بالمثل المثل، وهو الإنسان الكامل المحمّديّ (ص). وتكون مؤكّدة لما ورث عنهم من عدم جواز التَّكرار في التَّجَلَّى، سيّما في التَّجَلَّى التَّامّ الكامل، الَّذي هو أصل التَّجَلّيات وتماها، وبه كماها وقوامها فإنَّ أكثر البراهين الثَّاهضة على توحيده، تعالى، من برهان التَّمانع وغيره ويدلُّ على توحيده (ص)، في المظهرية الأسمائية. ولما كانت الحقائق الوجودية، كلّها من أشعة هذالتور الأحدى السَّارى في الذَّرارى، بحكم «نفوسكم في النفوس، وأرواحكم في الأرواح»، فيكون كلّها مظهر «ليس كمثله شيء»، كما بيّنه، قدّه في الحاشية وبالجملّة: لو فرض إعادة المعدوم والتَّكرار في تجلّيه، قدّه في الحاشية. وبالجملّة: لو فرض إعادة المعدوم بعينه، والتَّكرار في تجلّيه، تعالى، لزم أن لا يكون الموجودات مظهر الإسم الالهى مع أنّه قد ثبت أن كلّ شيء مظهر له، فتدبر!

قوله: «وفي كلّ شيء له آية» ۱۱/۴۳.

المراد بالشئ هنا أعمّ من الشئيّة الوجودية، والمفهومية لأنّ كلّ مفهوم يبان المفهوم الآخر، بالبينونة العزليّة، وكلّ فعلية وجودية آية عن العفلية الأخرى وإطلاق الشئ عليها، إمّا هو بقياس بعضها إلى بعض وإلا فمن حيث نسبتها إلى الحقّ تعالى، وقياس المهيّة إلى الموجود، فالمهيّة لاشئ والوجودات أفياء له، تالى.

والمراد من الآيات الإلهيّة القائمة في الأشياء على توحيده، ظهوره، تعالى،

في كلّ شيء، بمقتضى اسم من أسمائه، يباين الاسم الآخر، من حيث التّعين، وإن كان عينه من حيث الذات فكلّ شيء مظهر ليس كمثله شيء، ومظهر فردانيته و وحدانيته. وبالجمله كلّ شيء مظهر اسم الأحد، فتدبر! وأيضاً ذاته المقدّسة، بوحدته الوجوديّة الوجوبيّة ظاهرة في كلّ شيء، كما قيل:

ولست أدرك من شيء حقيقته وكيف أدركه وأنتم فيه
ولما كان التكرّر في ذاته محالاً، فيكون التكرّر في الأشياء وتجليّاته، أيضاً
ممتنعاً محالاً فأفهم!

قوله: «تجويز تخلّل العدم» ١٦/٤٣.

بناء على الإعادة، تخلّل العدم حتم، لا مفرّ منه، إلّا أنّه، لما فرعه على تجويز
إعادة المعدوم، لاعلى وقوعها، جعل اللّازم منه تجويز تخلّل العدم.

قوله: «كيف وهو تقدّم الشئ على نفسه بالزمان» الخ ١٦/٤٣.

بيان اللّزوم: إعادة المعدوم، بعيننه، فرع طريان العدم على الشئ الموجود بعد
وجوده، وإعادته، بعد العدم بعينه، ومع جميع مشخصاته، ولوازمه وأحكامه
وخصوصيّاته. ويلزم منه تخلّل زمان بين عدمه، وإيجاده ثانياً. وهذا الزّمان ظرف
لعدم على ماهو المفروض. فيجب أن يتحقّق ههنا بالنظر إلى مفهوم الإعادة أزمنة
ثلاثة: الزّمان، الّذى هو زمانه الوجود، والزّمان، الّذى هو زمان العدم، والزّمان، الّذى
الأوّل، لامثله. مع أنّ الموجود في الزّمان الأوّل هو عنى الوجود في الزّمان الثّالث،
مقام عليه، فيصير الشئ مقدّماً على نفسه بالزمان، هذا خلف.

فإن قلت: إعادة المعدوم بعينه مستلزم لاعادة الزمان الأول، أيضاً. فإذا ن
يصير زمان الاعادة عين زمان الوجود، فلا يبقى زمان يتقدم هو فيه على نفسه.
قلت: مع أنه، ملازم لخلاف فرض الاعادة، ولأن يكون للزمان زمان، يلزم
منه ما قلنا تأخر الشئ عن نفسه، وتقدمه على نفسه. وذلك، لأن المفروض أن
الموجود في الزمان الأول، وجد قبل الموجود في زمان الإعادة وإلا لم يكن الموجود
في زمان الاعادة للموجود الأول، كما هو واضح، فيتأخر هو عن نفسه، ويتقدم
عليها. والحق، أن فرض إعادة الشئ بجميع خصوصياته، حتى الزمان الأول،
مستلزم لعدم الاعادة، كما لا يخفى.

قوله: «وهو بجزء» الخ ۴۳/۱۷.

أى: مثله في البطلان المحالية لأن تقدم الشئ على نفسه، الذى هو مفسدة
الدور، إنما المراد به، تقدم الشئ على نفسه بالذات. لأن فرض الدور المصطلح،
إنما يكون بعلة الشئ لما هى علة له، وهى غالباً مفروضة فى العلة التامة، وتقدمه
العلة التامة للشئ، إنما يكن بالذات، لا بالزمان. فلازمه، الذى هو تقدم الشئ
على نفسه، تقدمه عليها بالذات، أيضاً لا بالزمان، لكنه، مثل تقدم الشئ على نفسه
بالزمان، فى المحالية الامتناع. بل الثانى أوضح فساداً، عند عقول العامة، وإن كان
الأول، أكثر وضوحاً منجهة المحالية والفساد، حيث أن مرجع الأمرين إلى اجتماع
الأمرين المتناقضين فى الثانى من جهتين: الأولى، كون الشئ الواحد، من جهة
واحدة، مقدماً ومؤخراً. والثانية، كونه واجداً وفاقداً، ومعطياً وآخذاً، وغنياً وفقيراً،

بل ممكناً و واجباً فتدبر!

قوله: «جازان يوجد... ما يماثل المعاد» الخ ١١/٤٤.

أقول: وذلك، لأنَّ المفروض كون المعاد ممثلاً للمبتدء، من جميع الوجوه. وإيجاد شئ ابتداء يماثل المعاد، كذلك، مثل إيجاد معاداً، في الحكم، من جهة اتحاد حكم الأمثال. مع أنَّ ذلك مستلزم لاجتماع التقيضين الاتنيئيه وعدمها^١؛ حيث أنَّ المفروض أنَّهما شيان، مع وحدتهما واتحادهما من جين الوجوه.

والفرض من هذا الوجه إيضاح بطلان المدعى وامتناعه، أعنى إعادة المعدوم، من جميع الجهات. فإنَّ سلب الميز في المجهود ابتداء، ممثلاً للمعاد من جميع الجهات، أوضح في النَّظر الظَّاهر. وإلا، فعند التحقيق والتعميق، ولا فرق بين الأمرين في لزوم ذلك أصلاً، إلا على تقدير كون تقرّر المهية، منفكة عن الوجود، جائزاً وكون الوجود كأمر طارٍ عليها، كما سنشير إليه، عند شرح قوله: «نعم لو كان تقرّر المهية»، الخ.

قوله: «نعم لو كان» الخ ٦/٤٤.

أى: كان التركيب بين الوجود والمهية انضمامياً، مع كون المهية مما يجوز أن يتقرّر بدون الوجود، في حال العدم، كما يقول به القائلون بثبوت المعدومات. ولا يكفي في ذلك القول بأصالة المهية، فقط. فإنَّ القائلين بأصالتها لا يجوزون تقرّرها، منفكة عن الوجود، بل صرّح بعضهم أنَّ ذهابه إلى هذا القول، لدفع

^١ - أى: «عدم الاتنيئية»

استغنائها عن الجاعل، وجواز تقرّرها في العدم، بدون الوجود. ويصّر حون قاطبتهم، أيضاً ، بأنّ المهية بدون جعل الحقّ، تعالى لاشئ صرف وعدم محض، لاخبر ولا أثر عنها، أصلاً.

وبالجملة لجواز تقرّر المهية منفكة عن الوجود ، وكان الوجود كأمر طار عليها، لحصل الامتياز بين المعاد، والموجود، ابتداء: بأنّ المعاد تحقّق أولاً، ثمّ زال عنه الوجود، وبقي في حال العدم متقرّراً، من دون الوجود، ثم طرء عليه الوجود ثانياً. وهذا بخلاف الموجود ابتداء، فإنّه لم يطرء عليه الوجود ثانياً. فلذلك لا يكون مماثلاً للمعاد جميع الوجوه حتّى يكون جواز إعادة المعدم مستلزماً لتجويزه أيضاً، من جهة وحدة حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز.

فإن قلت: المهية، وإن كان تقرّرها منفكة عن كافّة الوجودات ممتنعاً في شريعة العقل المضاعف، ومستحيلاً في سنّة البرهان القويم الأركان، إلّا أنّها، بعد طريان العدم عليها، محفوظة في الألواح العالية والكتب الإلهية، ومشار إليها بالاشارة العقلية: بأنّها التي كانت موجودة، ثمّ طرء عليها العدم. وبناءً عليه، يحصل الامتياز بين المبتدء والمعاد أيضاً في الاشارة العقلية، ولو في العقول الكلّية والأقدام الإلهية. وأيضاً، قد ثبت في مقارنه، أنّ كلّ شئ طرء عليه العدم في التّشاة السّافلة، فلا ينعدم أصلاً. ورأساً، بل يسير وينقلب إلى عالم الدّهر الأيمن الأعلى، أو السّرمذ الأسفل. معه أيضاً يحصل الامتياز بين المعاد والمتبدء.

قلت: أمّا الجواب عن الايراد الأوّل، ففي غاية الوضوح، سيّما على القول

بأصالة الوجود، واعتبارية المهية. إذ ليس معنى سبق وجود المهيئات، في الحضرات الطولية السابقة على وجودها في الحضرة التأسوتية، أن مهية واحدة توجد، تازة بالوجود العلمي الربوبي. ثم تتجا في عن ذلك الوجود الشامخ، وتنزل عن تلك الحضرة إلى العالم الأعلى العقلي، وتخلو النشأة العلمية عنها. وهكذا، تنزل عن كل عالم و حضرة ، إلى أن توجد بالوجود الكوني والتاسوتي، ثم عند طريان العدم عليها تتحرك وتصعد إلى ما تنزلت منه، وتساfer إلى ما ابتدأت منه، فإن ذلك مما لا يقول به جاهل فضلاً عن قال. وإلا، لزم خلو نشأة العلم الربوبي عن الصور العلمية. بل معنى ظهورها في تلك الحضرات، وبروزها في المواطن والمقامات، تعدد ظهورها، وتكثر وجودها في الحضرات الالهية والنشآت الربوبية، مع ثبوت أصلها وبقاء ذاتها في تلك العوالم والنشآت . ثم بعد طريان العدم عليها، في النشأة السافلة، لا يبقى عنها فيها عين ولا أثر، ولا اسم ولا رسم، لو كان طريان العدم عليها أصلاً ورأساً، ووجودها السابق في العالم الأعلى باقي على ما كانت عليه، قبل أن توجد في العالم الأسف. والمعاد والمتبدء سيان في الوجود العلمي، في النشآت السابقة، والعوالم العالئية، فلا يحصل من هذه الجهة فرق وامتياز بينهما.

وأما الايراد الثاني، فهو في الحقيقة تسليم ما ادعينا، من امتناع الاعادة. لأنه لو كان معنى الاعادة، على التقدير المذكور، الحركة التحويلية الذاتية، ورجوع الشيء إلى أصله وما يبد منه فهذا ليس إعادة للمعدوم، وإن كان بمعنى عود الصورة الدهرية إلى حضرة التأسوت ثانياً. فهو مع أنه، ليس إعادة للمعدوم، مستلزم

للحركة الانتكاسية، وعود الفعلية إلى القوة وهو مما قام الدليل على امتناعه، فتدبر!

قوله: «لكنه محال» ۷/۴۴.

لأنه، مستلزم لثبوت مفاسد القول بالمعدومات الأزلية، والتركيب الانضمامي بين الوجود والمهيّة.

قوله: «ليس عدد نفس العود» الخ ۱۲/۴۴-۱۳.

الفرق بينه، وبين عدم انتهاء المعاد، واضح: حيث، أن الأول مستلزم للثاني بوجه، مع احتمال، عدم استلزامه له في بعض الفروض، بخلاف الثاني، فإنه يمكن أن يتصور، بحيث لا يستلزم عدم انتهاء العود، كما سيشير، قده، إليه. فلذلك فصله منه، وجعله وجهاً آخر للامتناع.

قوله: «أحدهما أنه حين إعادة» الخ ۱۶/۴۴.

قيل عليه: إن هذا مبني على أزلية الأفلاك وحركاتها، والمهيولى الأولى، والصّور الكلّية، والأنواع الكيانية، ونحوها، مما ذكر في محله. أمّا بناءً على حدوثها بالحدوث الدهريّ، فلا يلزم عدم تناهي تلك الأمور، حتّى يلزم من إعانتها إعادة الأمور الغير المتناهية.

ولكن ذلك باطل من وجهين: أحدهما، أن الحدوث الدهري لا ينافي أللاتناهي الزمانيّ، على ما حقّقه المصنّف، قده، في هذا الكتاب وغيره، وسيجئ في محله أيضاً. والثاني، أنه على فرض التنافي، فأعادة هذه الأمور، آتى من جملتها الحركات الفلكية في الدورات الكثيرة، في الألمان، مستلزمة لوقوع التدريجي في

الدفعي، وفي الزمان القيل مستلزم لانقلاب الكثير إلى الواحد. لأنّ الدّورة الواحدة لا يمكن فرض وجودها في الزمان، الذي هو مقدار جزء من تلك الحركة، فضلاً عن دورات كثيرة. ويمكن أن يجعل ذلك دليلاً آخر على عدم جواز الإعادة: بأن يقال، إعادة المعدم مستلزمة لصيرورة الكثير واحداً، وبالعكس وذلك ممتنع جداً فتدبر!

قوله: قدّه: «فإن قلت سابقية الزمان» الخ ٤٥/٦.

إن قلت: إعادة المعدم، بعينه، لا يمكن إلا بأن يكون زمان الإعادة عين زمان المتبدل. وهذا لا يتحقّق إلا بإعادة الزمان الأول، بعينه، لافي زمان آخر. فبأنه كما أنّه كان في الأول بلازمان، كذلك يجب أن يعاد من غير زمان، فكيف يلزم أن يكون للزمان زمان؟

قلت: عوده، إمّا أن يكون مع صيرورته لاحقاً ومعاداً، أو يكون بدون ذلك. فعلى الأول، لا يمكن إلا بزوال ذاته، وبإعادته في زمان لاحق. وعلى الثاني، يلزم خلاف الفرض، إذ لا يكون هناك إعادة أصلاً.

فإن قلت: المقصود من إعادة المعدم، بعينه، إعادته مع جميع مشخصاته، إلا ما يتعلّق بوسف كونه معاداً. فإذا ن إعادة الزمان لانستلزم انقلاب السّابقية لاحقية. قلت: المقصود، أنّ الاعادة لا تمكن إلا بصيرورة السّابقية لاحقية. لأنّه لو لم يكن السّابق لاحقاً لم يكن معاداً، كما لا يخفى؛ وإن صار كذلك، لزم وما قيل: من أن يكون للزمان زمان، فتدبر!

قوله: «ماضِرْ أَنْ الْجِسْمَ» الح ۴۵/۱۳.

أقول: تفصيل القول في ذلك سيجي، ان شاء الله تعالى، في باب المعاد ويجب أن يطلب من ذاك المحل. إلا أنه يليق علينا أن نذكر ما ينفع في فهم ما أفاده في المقام. فإن ما أفاده في الحاشية غير واف به، كما هو واضح جداً فنقول، مستعيناً بالملك القلام: الأقوال في المعاد كثيرة جداً: فإن من الفلاسفة من أنكر المعادين جميعاً. ومنهم من حصره في الروحاني. وفريق من المتكلمين حصروه في الجسماني. وطائفة أخرى منهم قالوا بكل المعادين. والقائلون بالجسماني، فقط: منهم، من جعله بطريق إعادة المعدوم. وهم الذين ذهبوا إلى عينية المعاد، من جميع الجهات مع المتبدء. ومنهم، من ذهب إلى أنه بطريق جميع المتفرقات. والقائلون منهم بثبوت الهيولى، وتركب الجسم، من المادة والصورة، جعلوه بإضافة الصورة الجديدة على الهيولى، بعد ما طرد عليه العدم. والقائلون ببساطة الجسم، وعدم تركبه من المادة والصورة، ولا من الأجزاء التي لا تتجزى، قالوا ببقاء الأجزاء الأصلية، وأن عود الأبدان بجمع تلك الأجزاء وشتاتها، وإفاضة مثل ما انعدم منها من الأجزاء والصور والتشاكيل والتخاطيط ونحوها.

والقائلون بتركب الجسم من الأجزاء الفردة، ذهبوا إلى أنه بطريق جمع تلك الأجزاء، وإفاضة مثل ما انمحي عنها، من الصّور عليها ثانياً.

والقائلون بالتناسخ، جعلوه عبارة عن عود الرّوح إلى بدن آخر، مماثلاً للأول أو مبيناً في هذه التّشاة.

والقائلون بثبوت عالم المثال الأبدان المثاليّة: منهم، من جعله عبارة عن تعلق النّفس بتلك الأبدان الثّابتة، في عالم البرزخ والمثال الصّعوديّ.

ومنهم، من جعله، عبارة عن عود النّفس مع تلك الأبدان إلى الأبدان العنصريّة.

والقائلون بالحركة الجوهريّة، والتّحوّل الذّاتيّ: منهم من جعله عبارة عن حركة البدن بعد قطع علاقة النّفس عنه، بالحركة الجوهريّة الذّاتيّة، إلى حيّز النّفس واتّصاله بها في عالم الملكوت.

ومنهم، من ذهب إلى حصول البدن البرزخيّ، والقالب المثاليّ في هذا العالم في باطن البدن العنصرّيّ، بالحركة الجوهريّة الذّاتيّة للنّفس، والبدن في هذا العالم؛ وأنّ النّفس بعد رفضها لهذا البدن، واستغنائها عنه، تتحرّك مع هذا البدن إلى تلك الحضرة الإلهيّة.

ومنهم، من ذهب إلى كمون البدن البرزخيّ في ذرّات هذا البدن، وبروزه عنها في يوم تبلى السّرائر.

ومنهم، من جعل المثاليّة والعنصريّة، من الاختلاف في الأعراض والصّور،

وجواز ترتب أحكام المثال على العنصر وبالعكس؛ وأنّ البدن العنصرى يظهر بأحكام المثاليّة في يوم المعاد، مع كونه عنصريّاً.

والقائلون، بتوقّف تصحيح المعاد على إعادة المعدوم: منهم، من وقع في هذه المضيقه، من جهة ذهابه إلى تجسّم النفس وبطلانها، بفساد البدن ودثوره، مع ذهابه إلى لزوم العينيّة بين المعاد والمتبدّء.

ومنهم، من ذهب إليه، من جهة قوله بلزوم العينيّة بين المعاد والمتبدّء، بدنّاً ونفساً، مع ذهابه إلى بقاء النفس ودثور البدن، وإنكاره للبدن البرزخى، وأثّه المحشور يوم التشور، وعدم إذعانه بأنّ شيئاً بصورته لا بمادّته، وأنّ بقاء النفس مصحّح للقول بالعينيّة، ولو مع تبدّل البدن أو تجدد صورته البدنيّة.

وإذا عرفت هذا، فنقول: انحصار الطريق لتصحيح المعاد الجسمانيّ، بالقول بجواز إعادة المعدوم، إنّما هو على تقدير الذّهاب إلى عدم تجرّد النفس مطلقاً وأنّها تنعدم بانعدام البدن، ولزوم أن يكون البدن المحشور، يوم التشور، عين البدن الدنيوىّ من جميع الجهات.

فإنّه، على ذلك القول لا يحميص عن تجويز إعادة العدوم لتصحيح حشر الأجساد، وكذا على تقدير الذّهاب إلى بقاء النفس، وجعل المحشور البدن الدنيوىّ، مع الذّهاب إلى لزوم العينيّة بين البدنين، من دون أن يجعل بقا النفس مناط العينيّة والاتّحاد بينهما. وأمّا على باقى الأقوال، فلاحاجة إلى القول، به، بل لامورد لذلك القول أصلاً كما لا يخفى. ولما كان القول بماديّة النفس، ولزوم العينيّة

من جميع الجهات، من سخيّف القول وردى الرأى، فالذهاب إلى تجويز إعادة المعدوم، لأجل تصحيح حشر الأجساد، أسخف في الغاية وأراداً التّهاية، فتدبر! قوله: «على أن البدن المحشور» الخ ١٦/٤٥.

عينية البدئين، على تقدير كون المحشور، البدن البرزخى، الذى هو باطن هذا البدن، وأنه جناح طيران التّس وبراق عروجها ورفرف صعودها إلى حضرة القدس، وإقليم التّجرّد، ممّا لاخفاء فيه، أصلاً. وأمّا على تقدير القول بأنّ المحشور البدن البرزخى، أو العنصرى، المماثل للبدن الدّنيوى، فالعينية، كما في حال كونه في التّشاة الدّنياويّة: فإنّ البدن يتبدّل أنا فآناً، مع عدم الشّك في العينية في جميع الأحوال، كما أفاد في الحاشية، فتدبر!

قوله: «إنّ التّمسك بالأصل» الخ ٩/٤٦.

وذلك، لأنّ الأصل دليل، حيث لا دليل. وذلك التّمسك مثل التّمسك باستصحاب نبوة عيسى، لإبطال نبوة محمّد، (ص)، مع قيام الدليل القطعىّ على نبوته، (ص)، مع أنّ التّمسك بالأصل، الذى شرع لجعل وظيفة المتحرّر في مقام العمل، في الأمور العقليّة والأصول العقليّة، ممّا لاوجه له، أصلاً.

ثمّ إنّ المراد بالأصل، إن كان الاستصحاب، فلا حالة سابقة له أصلاً، إذ المفروض مشكوكيّة الامكان أزلاً و في جميع الحالات. وإن كان المراد القاعدة المستفادة من الكتاب والسّنة، فهى، مع كونها على فرض ثبوتها غير مجديّة في المقام، غير ثابتة بل خلافها ممّا ثبت بالكتاب والسّنة، كما قال، تعالى: «ومنها

خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ. وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى» فَإِنَّ مَا خَلَقَ مِنَ
 الأرض، ويعيد فيها بعد الموت، ويخرج منها يوم المعاد، هو البدن لا الرّوح. وإن كان
 المراد به الظاهر، فظاهر أَنَّ إمكان مشكوك الإمكانية ليس بظاهر. وإن كان المراد
 به عدم الدليل، فمعلول أَنَّ عدم الدليل لا يصير بدليل، بل يكون على عدم دليلاً.
 وإن كان المراد به بناء ولم يقدّم دليل على اثباته على فرض تحقق بنائهم. وبالجملة:
 فهذا القول، كما قيل، فيه ما فيه.

فِي دَفْعِ شُبْهَةِ الْمَعْدُومِ الْمُطْلَقِ

قوله، قدّه: «لَمَّا كَانَ النَّفْسُ النَّاطِقَةُ» الخ ١٣/٤٦.

أقول: وكيف لا، وهى من عالم الأمر، والقضاء الكلى المحتمى الإلهى، السابق على كل شئ، والتأفد حكمه على كل ذرة وفيه.

قوله: «أَنْ تَصَوِّرَا... عَدَمَ نَفْسِهِ» الخ ١٣/٤٦-١٤.

أقول: بل أن يعدم نفسه، وأنانيته بالفناء فى الله، والبقاء به.

قوله: «فِيْلِزَمِ اتِّصَافِ الْعَقْلِ» الخ ١٤/٤٦.

أما بالوجود، فواقعاً، وأما بالعدم، ففرضاً.

فإن قلت: العدم الفرضى ليس بعدم حقيقة، فكيف يلزم الاتصاف بالوجود

رالعدم؟

قلت: كما أن الوجود فى الذهن نوع من الوجود، كذلك العدم المفروض أيضاً نوع من العدم. مع أن إنشاء آت النفس واختراعاتها، عين إنشاء الحق، تعالى، واختراعه، بحكم مظهريتها الأسماوية الإلهية، فرضها عدم شئ إعدام الحق، تعالى لذلك الشئ فى موطن فرض التّف وتقديرها، فتأمل!

قوله: «مَعَ اسْتِدْعَاءِ ذَلِكَ» الخ ٦/٤٧.

والتصور هو الوجود الذهني، فيلزم ثبوت الشئ في الذهن، ولا نبوته فيه.

قوله: «فما يحمل الأولي» الخ ۹/۴۷.

شروع في بيان جواب الشبهة. وقد أجيب عنها بأجوبة أخرى، مذكورة في المطالع وشرحه.

قوله: «يقول شريك الباري لا يتصور» الخ ۱۳/۴۷.

لعل مقصود القائل ما أفاده قطب المكاشفين محيي الدين الأعرجي في الباب (؟) من الفتوحات بقوله (؟).

قوله: «كل مفهوم» الخ ۱۴/۴۷.

مقصوده، قد، أن تصور مفاهيم هذه الأمور معلوم وجداناً، وإنكاره أنكار للبدهيّات، وانسلاخ المفهوم عن نفسه محال. فمراد القائل من نفى تصور هذه الأمور: إن كان نفى أن تكون لها حقايق، حتى تصور، فهو ليس بمورد للانكار، لكن تصور المفهوم غير ملازم لأن يكون للمتصور واقعيّة وحقيقة. وإن كان المراد نفى تصور المفهوم غير ملازم لأن يكون للمتصور واقعيّة وحقيقة. وإن كان المراد نفى تصور مفاهيمها، أو أنها تنسلخ عن نفسها، وتصير مفهوماً آخر عند تصوّرها، فهذا أيضاً باطل جداً، لمحالّة انسلاخ الشئ عن نفسه، مفهوماً كان، أو غيره، سواء وجد بالوجود الذهني، أو خارجي. لأن الوجود ما به يتحقّق الشئ، لا ما به ينسلخ الشئ عن نفسه، وإلا لكان عدماً، لا وجوداً.

قوله: «في الذهن عالياً كان، أو سافلاً» الخ ۱۷/۴۷.

المراد بالذهن الوجود الذي لا يترتب به على الشيء آثاره، سواء كان في موطن النفس، أو غيرها من الكتب التفصيلية الإلهية. وقيل إن التعبير عن الوجود الإلهي والعقلي بالذهن، إنما هو على تقدير القوب بالعلم الارتسامي، وإلا، فعلى القول بالخلّاقية، أو الاتحاد، فذلك الوجود وجود خارجي للمعلومات، إلا أنه بنحو الجمع الوحدة، لانبחו الفرق والكثيرة، كما في وجود الأشياء بالوجود الخاص بها. إلا أن في وجود المفاهيم، المستحلية في العالم الإلهية شبهة عويصة، سنبيها عند بيان معاني نفس الأمر، ومحض القول في الجواب أن ظهور هذه المفاهيم في تلك الكتب الإلهية السرمديّة، إنما هو بعرض ظهور صور النفوس الوهميّة فيها، وليس لها أصل ثابت فيها بالذات.

قوله: «وعدماً قس» الخ ٤/٤٨.

أى: عند تصوّره، فإنه عدم، بالحمل الأوّل، وثبوت، ووجود بالحمل الثاني.

قوله: «ثبوت» الخ ٦/٤٨.

إنما عبّر بالثبوت، للإشارة إلى اتحاد مع الثابت، وعدم اعتبار الذات في المشتق، لبساطة مدلوله.

فِي بَيَانِ مَنَاطِ الصَّدَقِ فِي الْقَضِيَّةِ

قوله: «وَحَقَّةٌ» الخ ۸/۴۸.

عطف على مقدّر، أي: تلك التّسبة، المطابقة لما في الخارج، صادقة وحقّة، لكن باعتبارين، فإنّها، من حيث مطابقتها (بالكسر) مع ما في الخارج، تسمى بالصدق، من حيث مطابقتها (بالفتح)، تسمى بالحق. وقد ظهر من هذا أنّ الصدق والحقّ صفتان للتّسبة الذّهنيّة، أو القوليّة. لكن من جهتين، كما فصلنا، لا أنّ الصدق وصف التّسبة، والحقّ وصف الواقع.

قوله: «وَفِي الْحَقِيقَةِ» الخ ۳/۴۹.

هذا بناء على أن يكون الحكم في الحقيقيّ مقصوراً على الأفراد الموجوده، تحقيقاً، أو تقديراً. وأمّا بناء على قصره على تلك الأفراد، وشموله لكلّ ما يكون فرداً له بالإمكان، ولو فرضاً، أو ذهنياً، كما عليه بعض، فيكون أعمّ منها بالمعنى الأوّل، ويختلف مناط الصدق والكذب فيها. وقد بيّنا ذلك في المنطق مشروحاً، فراجع!

قوله: «وَيَشْتَمِلُ مَرْتَبَةُ الْمُهِيَّةِ» الخ ۸/۴۹.

إن قلت: قد تقرر أنّ تحققّ المهية، منفكّة عن الوجودين: الذّهنيّ

والخارجي، ممتنع جداً. فمرتبة المهية ظرف تقرّرها في الأذهان، فلا تكون فسيماً للذهني.

قلت: لا منافاة بين الأمرين. لأن المقصود منها مرتبة لحاظ المهية مع ذاتها وذاتيتها، من دون لحاظ شيء آخر أصلاً، حتى وجودها في الذهن، أو في الخارج، وهذا لا ينافي وجودها الذهني وتقرّرها العقلي. لأن عدم الاعتبار غير اعتبار العدم. والوجود في الذهن غير ملازم لاعتبار الوجود الذهني في المرتبة.

قوله: «كالإنسان جماد» الخ ١٠/٤٩.

فإنه بمجرد الفرض الكاذب.

قوله: «إن نفس الأمر هو العقل الفعال» الخ ١٣/٤٩.

قيل في معنى نفس الأمر أقول آخر:

منها، أنها تخوم الضرورة والبرهان.

ومنها، أنها العلم الالهي.

ومنها، أنها قلب الإنسان الكامل.

ومنها، أنها النفس الكلية واللوح المحفوظ. ومنها، أنها عالم المثال.

ولكل من هذه الأقوال «وجهة هو موليها». والمراد بالعقل الفعال، إما العقل

العاشر، أو رب النوع الإنساني، أو العقل الأول، أو مطلق العقول.

قوله: «وذا عقل كلي يعد» الخ ١٤/٤٩.

المراد بالعقل الكلي أيضاً، إما العقل الأول، أو مطلق العقول، أو العقل الفعال،

ولكل وجه.

قوله: «وذلك العالم عقل» الخ ۱۵/۴۹.

أقول: استطار كل صغير وكبير في ذلك العالم، إمّا لكون العقل بسيط الحقيقة، فيه كل الأشياء، وإمّا لكون عالم العقل عالم القضاء المحتمى الإلهي، والعلم الجمعي الكمال الروبي، المحيط بتعليم الله، وإفاضته بكل صغيره وكبير. وبالجمله: لكونه صورته حضرة الأحديّة، والواحدية، وإمّا لكونه واسطة في الإيجاد، اللازم في تخوم البرهان وجدانها، لما هي واسطة في إفاضته: بحكم أن معطى الشئ ليس بفاقد له.

قوله: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَأَ الْأَمْرُ» الخ ۱۷/۴۹-۱/۵۰.

الخلق، إمّا بمعنى المخلوق، والأمر بمعنى المأمور، فيكون إشارة إلى الإمكان الفقري وأن الجميع فقراء إليه، تعالى، ومملوك له، جل شأنه، مثل قوله، تعالى: «وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ»^۱ وإمّا بمعنى نفس الخلق والإيجاد المسبوق بالمادة. فيكون الأمر كناية عن الإبداء والاختراع، ففيه إشارة إلى أن عالم الأمر مبدع لا مكوّن، أو محدث. ولا منافاة بين ما في الآية الشريفة، مع قوله تعالى: «و كَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولاً»^۲، من جهة حصر المفعولية في عالم الأمر. لأن ذلك من أجل كون المراد بالمفعولية المجعولة بالذات، ولا ينافي ذلك كون عالم الخلق معلوماً، ومجعولاً بالعرض، كما ذهب إليه بعضهم.

^۱ - البقرة (۲)، ۲۸۴.

^۲ -- الاحزاب (۳۳)، ۱۳۷.

قوله: «وهذا التعبير أنسب» الخ ١/٥٠.

سَيِّمًا التَّعْبِيرَ بِنَفْسِ الْأَمْرِ، فَإِنَّ عَالَمَ الْعَقْلِ نَفْسُ أَمْرِ اللَّهِ الْوُجُودِيِّ
وَالْإِبْجَادِيِّ.

قوله: «وإنما عبّر عنه بالأمر بوجهين» الخ ١/٥٠.

أقول: وهيهنا وجه آخر. وهو نفوذ حكما أقطار السموات والأرض، وأنها
القضاء المحتمى الإلهي، فهي أمراؤه، التآخذ الحكم في كل شئ.

قوله: «أو عقلية» الخ ٤/٤٠.

أى الفيض المقدس والتفس الرحمانى.

قوله: «فيكفيه مجرد إمكانه الذاتى» الخ ٧/٥٠.

أى الإمكان الذاتى العقلى الصّرف، لا الخارجى. فإنها فى الخارج واجب
بوجوب الحق، لا بإيجابه، موجود بوجوده، لا بإيجاده.

قوله: «ويعبرون» الخ ٨/٥٠.

قد ذكرنا فى شرح الخطبة إطلاقات العقل، فراجع إليه!

قوله: «ويمك أن يعدّ من العدّ بمعنى الحساب» الخ ٩/٥٠.

فإن قلت: ظهور الشئ فى الألواح التورية، والأقلام القضائية، والكتب
الإلهية، كينونة الشئ وظهوره مع باطن ذاته ونفسه، الذى هو أكمل من كينونته
وظهوره مع نفسه، كما صرح به صدر المتألهين، فكيف جعلها خارجاً عنه نفسه؟

قلت: نعم، هذه الكيكنونة، وإن كانت أتم أكمل، إلا أنه بنحو الجمع

والوحدة والاندماج، فهو في الحقيقة ظهور للمعالي، ووجود له، لا للسافل، ولذلك لا يظهر به آثار الشئ، من حيث نفسه. فالمراد أن الأنسب، بمعنى نفس الأمر وتحقق الشئ فيها، التقرّر الذي يكون وصفاً بحال الشئ، ويكون الشئ مستقلاً فيه باللحاظ، وملحوظاً، من حيث هو هو.

فإن قلت: يستفاد مما ذكرت أن المراد بنفس الأمر حدّ ذات الشئ، من حيث هو هو، أي: مرتبة لحاظه، من حيث نفسه وما هو داخل في قوام ذاته، من غير ملاحظة أمر آخر أصلاً، المعبر عنها بمرتبة المهية، من حيث هي هي، حتى الوجود والعدم، مع أن مراهم ليس ذلك، لأنّ المهية الملحوظة، من هذه الحيثية اعتبارية. وقد صرّحوا: بأن المراد بنفس الأمر ما لا يكون باعتبار المعبر، وفرض الفارض.

قلت: أولاً، قد علمت أن المطابقة ع نفس الأمر، إنما هو في القضايا الذهنية، دون الحقيقة والخارجية، والنسب الموجودة فيها إعتبارية، مع أن النسبة مطلقاً اعتبارية. فالمراد من كونها، لا باعتبار المعبر، كون نفسها، لا وجودها، فتأمل! وثانياً، مرادنا من هذا التعبير لحاظ الشئ من دون لحاظ الفارض وفرضه، لا مطلقاً، حتى يكون المراد به المهية، من حيث هي هي.

ثم إن في جعل نفس الأمر عالم العقل، إشكالين: أحدهما، لزوم عدم اتّصاف النسب الموجودة فيه بالحقيّة والصدقيّة. والثاني، لزوم ارتسام الكواذب فيها، من جهة السهو والتّسيان.

وأجيب عن الأول: بأنّ اتّصاف التّسبب الموجودة فيها بالصدقيّة، فغير مسلم، وحقّقيّتها: بكونها نفس الواقع ونفس الأمر. وعن الثاني، بأنّ التّسبب الموجودة فيها على قسمين: منها، ما هي موجودة فيه مع التّصديق بها، وهي التّسبب الواقعيّة. ومنها، ما هي محفوظة من غير تصديق بها، وهي التّسبب الكاذبة.

وبأنّ التّصديق بالكواذب محفوظ فيه، من دون تصديق بها، وفي الصّوادر التّصديق بتلك التّصديقات محفوظة فيه.

بأنّ صور الكواذب محفوظة في نفس شيطانيّ، والصّوادر في نفس رحمانيّ. وبأنّ الكواذب تحصل في تلك العوالم من جهة وجهها الظّلّمانيّ، لا التّورانيّ. وبأنّ معنى كون الكواذب محفوظة في تلك العوالم الإلهيّة، حفظ الجهة الّتي بالاتّصال، بها يفاض على النّفس من هذه العوالم الصّور الكاذبة.

قوله: «لا يحيط به عقل ولا وهم» الخ ٢/٥١.

ذكر الوهم عقيب العقل، من جهة أنّ الوهم يقدر على اختلاف الكواذب، دون العقل، وللإشارة إلى قوله، (ص): «كلّما ميّز تموه بأوهامكم» الخ، أو إلى العقول الّتي هي أوهام، عند التّحقيق.

فی الجعل

قوله: «غرر فی الجعل» الخ ۴/۵۱.

ذكر مبحث الجعل عقيب مباحث الوجود والعدم، من جهة عمومه للوجود والعدم، حيث أن الأعدام المضافة إلى الملكات لها حظ من الوجود، ويتعلق بها الجعل أيضاً، عند بعضهم بالعرض. أو لأنّ المَجْعُول بالذات فإنّ في الجاعل، وعدمه بالنسبة إليه، أو لأنّ ذكر مباحث العدم وتخلّطها في البين استرادى. أو لانه مبتنٍ على مباحث الوجود. أو لأنّ العدم موجود في الذهن فبالحقيقة هو بعض لمبحث الوجود. أو لأنّ الجعل في الحقيقة يتعلّق بايجاد المعدوم، لا الموجود، وإلا لزم تحصيل الحاصل.

قوله: «أى الوجود الرابط» الخ ۵/۵۱.

فسره بذلك، لئلا يتوهم أن المراد به الوجود الرابطة، الذى هو أقسام الوجود النفسى والمحمولى، كما سيبنى تفصيله.

قوله: «فالجعل البسط مكان» الخ ۸/۵۱.

إن قلت: هذا التفسير للجعل، إما يستقيم على أصالة الوجود. وأما بناء على أصالة المهيّة، فمتعلّق الجعل البسيط إما هو ذات المهيّة وحقيقتها.

لاوجودها، ومتعلّق الجعل التركيبيّ عوارضها المفارقة، وصيرورتها متّصفة بها. فليس قول المصنّف هذا بمستقيم على إطلاقه، وكذا ما قاله: «من أن اللَّيْب يحْدَس» الخ.

قلت: لما تقرّر عند الجميع من القائلين بأصالة الميَّة وأصالة الوجود أن المهية من حيث هي، ليست إلّا هي، فجعلها من هذه الهيئة غير معقول، بأن تجعل بحيث تصير منحيت هي هي. بل معنى تعلّق الجعل بها عندهم جعلها بحيث تصير أيس، وتنتزع عنها الوجوديّة. فمتعلّق الجعل عندهم أيضاً الوجود، كما لا يخفى.

وبعبارة أخرى للمهية مرتبتان: مرتبة من حيث هي، وهي من هذه الهيئة لاجمعة ولا لاجمعة بالاتفاق، ومرتبة الوجوديّة التي تصير ذات تلك المرتبة بالجعل. فالجعل بالحقيقة متعلّق بها من هذه الجهة. وهذا غير مناف لأصالة المهية عندهم، فإنّ مرتبة الوجوديّة منتزعة عن المهية بسبب الجعل، ولكن نافعة لنا مثبتة لمقصودنا، كما سنبيّنه عند بيان ما أقامه على القول المنصور، من حيث أنهم لا يشعرون به.

قوله: «واللَّيْب يحْدَس من ذلك» الخ ١١/٥١.

الحْدَس هو إفاضة المبادئ والمقدّمات، الموصلة إلى المطلوب مع نتائجها، دفعةً من المبدء الفياض على النفس الطائفة القدسيّة. ومراده من هذا الكلام الإشارة إلى الدليل الذي، أقامه صدر المتألّهين، قدّه على مجعوليّة الوجود، دون المهية، والاتّصاف وهو مبنى على مقدّمة، مبينة، مسلمة عند الجميع، وهي لزوم

اتتهاء كل ما بالعرض إلى ما بالذات. فإن من دوران تقسيم الجعل مدار تقسيم الوجود، يعلم أنه المجهول بالذات الذي ينتهي إليه سلسلة العرضيات، فتدبر!

قوله: «لأنهما عقليان» الخ ۸/۵۲.

أي عند القائلين بأصالة المهية.

قوله: «المراد من كون المجهول هو المهية» الخ ۱۶/۵۲.

أي: قولنا بمجموعية المية - وإن كان في ظاهر الأمر وبإدى النظر، يومهم أن ذهابنا إليه، من جهة قولنا بكونها الأصل الأصيل، في باب منشأية الآثار، وطارديّة الأعدام - ولكن بعد إبانة مقصودنا ومرادنا من هذا القول، وأنه لدفع توهم القول بثبوت المعدومات والثابتات الأزليّة، يظهر أن مرادنا من هذا القول، وأنه لدفع توهم القول بثبوت المعدومات والثابتات الأزليّة، يظهر أن مرادنا من مجموعيتها أعم من المجموعية بالذات أو بالعرض، من دون عكوف منا على باب أصالتها وشيئيتها وتقرّرها بالذات وأنا لانضايض بعد وضوح المقصود إلى الذهاب إلى اعتباريتها ومجموعيتها بالعرض.

هذا! لكن لا يخفى أن ما أفاده المحقق اللاهيجي في المقام، على ما أفاده بعض الأعلام، غير مطابق لما ذهب إليه أستاذه الحكيم، المحقق الالهي، قدّه، حيث أن الحاصل من تحقیقاته في المقام، ذهابه إلى تحقق أفراد عينیه للوجود، لكن منهمكة في المهية، غير متأصلة في منشأية الآثار، وطارديّة الأعدام. وهذا لا يلائم مجموعيّة تلك الأفراد بالذات. وهذا بخلاف ما ذهب إليه الحكيم المحقق، قدّه، فتبصر!

قوله: «لَمَّا كَانَ نَفْسُ قَوَامِ الْمَهِيَّةِ» الخ ٥/٥٣.

أى: قوام المهيّة المعجولة، لا المهيّة، من حيث هي هي، والمراد أنّه لو كان نفس المهيّة، من حيث هي هي، من دون تعلّق جعل بها، منشأة لا تنزع الموجوديّة لزّم الانقلاب من الامكان إلى الوجوب. وبهذا التقرير لا يرد عليه ما أفاده المنصف. ألا، أن يقال: لَمَّا لم تغيّر حال المهيّة، بعد الجعل عند هو هؤلاء القوم، الذين لا يكاد يفقهون حديثاً، ولا يفاض من الفاعل عليها ما يكون بذاته منشأة للآثار، فيؤول القول بكونها منشأة لا تنزع الموجوديّة في رتبة الجعل الى ما أفاده المنصف قدّه، كما مرّ شرحه في أوّل الكتاب في مسألة أصالة الوجود، فراجع!

قوله: «يرد عليه أن استغناء» الخ ٧/٥٣ - ٨.

التعبير بالاستغناء، لمتابعة السيّد، قدّه، وإلا، فالتحقيق عدم قابليّتها للجعل، لا استغنائها عنه، كما يرشد إليه قوله: «لكونها سراياً».

قوله: «ولو كانت مصححة» الخ ١١/٥٣.

بيان الزوم ما أشرنا إليه، فلا يرد أن المراد مصححيّة قوام المهيّة المعجولة، كما مرّ ذكره، وهذا غير ملازم للانقلاب، فتدبر!

قوله: «ولعلّ هؤلاء أرادوا» الخ ١٤/٥٣.

أقول: ولعلّ مرادهم أنّ المعجول بالذات، لَمَّا كان هو الفيض المقدّس، والنفوس الرّحمانيّ والوجود العامّ، وهو في محض وظلّ صرف بالنسبة إلى الحقّ، تعالى، والقيوم المطلق، وبينونة عنه، وبينونة صفة، لا عزلة، فيكون هو كآته

نفس الانصاف، الذي هو ربط صرف ونسبة محضة، و«صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ صِبْغَةً». فعبّروا عن الصّفة بالانصاف إشارة إلى انحاء حقيقتها في الموصوف وانحاق ذاتها فيه، وانطماس نورها في نوره، فتدبر تعرف!

قوله: «فيسير اثني عشر» الخ ۱۲/۵۴.

والتحقيق أنه يصير ستة وثلاثين، الحاصلة من ضرب الأقوال الثلاثة في الاثني عشر. فإنّ الاقسام على كلّ قول إثني عشر، الصحيح منها ما وضع في الجدول في الصّف الذي يتعلّق بصاحب هذا القول. ولكن الصحيح والفاقد يختلفان بحسب الأقوال، كما يظهر من ملاحظة الجدول.

ويمكن تكثير الأقسام، بأن يجعل على كلّ قول المهية مع الوجود، أو مع الانصاف أو الوجود مع الانصاف، كلاهما مجعولاً بالذات وكلاهما مجعولاً بالعرض. والأوّل بالذات والثاني بالعرض، و بالعكس. وكذا الثلاثة بالذات، أو بالعرض، أو بالتلفيق بين الاقسام، أو بين الاقوال. وعلى التقادير يؤخذ كلّ واحد منها تارة بشرط لا وتارة لا بشرط. فتكثر الاقسام مع ملاحظة الجعل التركيبي والبسيط.

قوله: «أن لازم المهية» الخ ۷/۵۵.

إن قلت: الذي قيل بإعتبارية، هو لازم المهية، من حيث هي هي، لا من حيث كونها مجعولة و مرتبطة بالجاعل. وما سوى المعلول الأوّل لازم

مهيّة العقل الاول لكن من كونها مرتبطة ومجمولة.

قلت: لما سلمت أن المهيّة، من حيث هي، اعتباريّة، والمفروض عند القائلين بأصالتها، أن الموجوديّة أيضاً أمر اعتباريّ، ومعلوم أن ضمّ الاعتباريّ إلى الاعتباريّ لا يصيرها متأصلة، ثبت ما أفاده، قدّه.

قوله: «واستثناء» الخ ١٧/٥٥.

لما كان البرهان مبنياً على مقدّمة مسلّمة عندهم، وهي كون المعلول الثامّ من لوازم ذات العلّة الثامة، وأنّ ماسوى المعلول الأوّل على أصالة المهيّة، من لوازم مهيّة الصّادر الأوّل، استثنى الواجب، تعالى، لأنّه، عند القائلين بأصالة المهيّة، لا مهيّة له، تعالى. وإن كان هذا القول منهم لا يتمشّي على مذهبهم، كما مرّ شرحه في بابّه، إلّا أنّهم لا يسلمون هذه المقدّمة. والمقصود إلزامهم بما هم ملتزمون به، وإلّا، فعلى التحقيق الحقيقي بالتّصديق جريان هذا البرهان في الصّادر الأوّل أيضاً، بناء على أصالة المهيّة. لأنّ القول بكون الواجب، تعالى، إنّيّة صرفة على هذا المسلك صرف لقلقة اللسان، كما بيّن فيما سبق من البيان، فتدبر!

قوله: «لا كالندى للبحر» الخ ٢/٥٦.

كما يقول به بعض المتصوّفين، ولكن مقصودهم بيان سراييّة المعلول بالنسبة إلى العلّة، لأنّ الندى سراب الماء، وثانيّة ما يراد منه. فإنّه ليس شيئاً في حيال الماء، بل يتخيّل من مداخله الهواء بين الأجزاء الرّشيّة المائيّة، كتخيّل الألوان من اختلاف مراتب انعكاس الأصول، ومداخله الهواء بينها على ما قيل. وبالجملّة: الغرض

من التشبيه جهة السَّرَائِيَّة لا جهة التَّوَلِيد، إلَّا أَنَّ رعاية الأَدَب مطلقاً انسب و أوجب، فتدبر! وهذا الدليل إيماء إلى قوله، تعالى: «قُلْ كُلُّ يَعْمَلْ عَلَى شَاكِلَتِهِ»^۱.

قوله: «ومثل انسلاب» الخ ۵۶/۶.

أقول: لزوم كون المعجول بالذَّات نفس الرِّبْط بالجاعل، ونفس المعلولِيَّة، لا شيء له المعلولِيَّة، وكذا العلة بالذَّات نفس العليَّة والجاعليَّة، من المسلَّمات عندهم. والدليل عليه أن المَجْعُول بالذَّات، لو لم يكن نفس المَجْعُولِيَّة الحَقِيقِيَّة، لا المصدرِيَّة الاعتبارِيَّة، بل كان شيئاً له المعجولِيَّة، لكانت المعجولِيَّة في مرتبة متأخرة عن ذاته. فهو في حدِّ ذاته: إمَّا أن يكون مستغنياً عن الجاعل، فصيوروته في مرتبة متأخرة محتاجاً إليه، مستلزم للانقلاب، وإمَّا أن يكون مرتبطاً إلى شيء آخر^۲ فننقل الكلام إلى ارتباط به، حتَّى ينتهي إلى شيء يكون نفس الرِّبْط بالعلة.

وهكذا الكلام في العلة بالذَّات، فإنها لو لم تكن في حدِّ ذاتها علة ومفيضة للمعلول، بل كانت متَّصِفَة بالعليَّة الحَقِيقِيَّة في مرتبة متأخرة. فاتَّصَافها بها في تلك المرتبة: إمَّا ناشٍ عن ذاتها، فليزِم أن يكون المعطى للشيء فاقداً له؛ مع أنَّه، ننقل الكلام إلى مفيضاها للإضافة. وإن صارت بسبب شيء آخر متَّصِفَة بها، فهو مع أنَّه، مستلزم لعدم كونها علة ذاتيَّة، مستلزم للمطلوب. لكننا ننقل الكلام إلى كيفية إضافة تلك العلة لصفة الإضافة على العلة الثَّانِيَّة، حتَّى تنتهي دفْعاً للدَّور

^۱ - الاسراء (۱۷)، ۸۴.

^۲ - «إليه بشيء»، غ ل.

والتسلسل إلى غلّة يكون الإضافة والجعل عين ذاتها، فتدبر تعرف!

قوله: «والحال أن المجمعول بالذات» الخ ۸/۵۶.

قد مرّ برهانه، فتذكر!

الفريدةُ الثانيةُ في الوجوبِ والإمكان: في الموادِ الثَلثِ

قوله، قده: «الفريدةُ الثالثةُ: في الوجوبِ والإمكان» الخ ۹/۵۶.

إنما عَقِبَ مباحثِ الجعلِ، وتقسيمِ الوجودِ إلى الرابِطِ والرابِطِ والتفسي، بمباحثِ الموادِ الثَلثِ، لأنَّها من الكيفيَّاتِ العارضةِ على الوجودِ الرابِطِ، الَّذي هو متعلِّقُ الجعلِ التركيبِيّ، بناءً على عدمِ تحقُّقِ الوجودِ الرابِطِ في المهيَّةِ، وفي كونه متحقِّقاً في الهليَّاتِ البسيطةِ، أو غيرِ متحقِّقٍ فيها. وقد عرفتِ شرحَ القولِ في ذلك، وسيأتِي، إن شاء الله، في مقارَنه مقامه ولأنَّ بعضَ هذه الكيفيَّاتِ، وهو الوجوبُ، من عوارضِ الوجودِ، الَّذي هو عينُ الإيجادِ، بل عينُ الوجودِ. والإمكانُ أيضاً، بوجه، من عوارضِ الوجودِ، كما سيأتِي شرحه.

قوله: «وقولُ المحقِّقِ اللاهيجيِّ وجودَ الأعراضِ» الخ ۳/۵۷.

أقول، قال بعضُ المحقِّقِينَ: وجودُ الأعراضِ، إن نسبَ إلى موضوعاتها، كان من أقسامِ الوجودِ الرابِطِ، ويقعُ رابطاً في الهليَّاتِ المركِّبةِ، وإن نسبَ إلى ذواتها وأنفسها، كان من أقسامِ الوجودِ المحمولِ، ويقعُ محمولاً في الهليَّاتِ البسيطةِ. فعلملَّ مرادُ المحقِّقِ وجوداتِ الأعراضِ، من حيثِ نسبتها إلى الموضوعاتِ، لا من حيثِ نسبتها إلى أنفسها، فتأمَّل!

قوله: «في الحاشية: بل يستعمل الرابطي في وجود العقل الفعّال» الخ ٥٧.

أقول: بل في وجود الحق المتعال. وذلك في موارد عديدة:

منها في تحقيق ماورث عن بعض الحكماء السابقين، من اتحاد التّس مع العقّ الفعّال، عند ادراكها للصور العقلية. فإنّهم وجهوا قول ذاك القائل عند ورود الإشكال عليه، من لزوم تجزئة العقل الفعّال، وأن يدرك كلّ نفس عند الاتحاد به ما يدركه التّفس الأخرى بأن مراده اتّحاد التّس الكاملة في نهاية سيرها، وعروجها العقلي، وغاية تحوّلها في بلوغ أشدها الإمكان، تتحد مع العقل الفعّال. فسروا ذلك أيضاً باتّحادها مع وجوده الرابطي، إلى غير ذلك من الموارد المختلفة، التي سيحي ذكرها في موقع يليق به.

وذكروا أيضاً: أن مراد القائلين باتّحاد المعقولات والتمخيّلات والمحسوسات مع التّفس عند ادراكاتها العقلية والخيالية والحسية اتّحادها مع وجودها الرابطي. ووجهوا قول من قال من العارفين: بأنّ التّفس عند نهاية سيرها العروجي إلى الله، وغاية سفرها من الخلق إلى الحقّ تتحد مع الحقّ وتنفق فيه، تعالى بأن مرادهم اتّحادها مع الوجود الرابطي للحقّ، تعالى، بل كلّ الموجودات، أوجّلها متّحدة مع وجوده الرابطي، تقدّست أسمائه، تعالى شأنه، بل هي من مراتب وجوده الرابطي. والمراد بالوجود الرابطي في الموارد المذكورة الإضافة الإشرافية الوجودية، والأشعة

^١ -إشارة السي: «ووصينا الانسان بوالديه احساناً... حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين

التَّوْرِيَّةُ الإِلَهِيَّةُ، المستشرقة من شمس هويَّة الحقِّ ومطالع أعمار ذاته الوجويَّة، جهة كونه، تعالى، «وَرَالسَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» وَقَيُّومَ كُلِّ وَجُودٍ وَبَارَهُ كُلِّ شَيْءٍ وَمَوْجُودٍ. قوله: «إِنَّ هِيَ الْاَتْمُوهَاتِ وَتَمَائِيلُ» الخ ۲/۵۸.

المراد من كونها أباطيل، كونها كذلك من جهة مهيئاتها، أو من جهة لحاظها غيراً وسوياً، كما قيل: «أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ»، ومن كونها تمائيل الأسماء والصفات وعكوس سُبُحاتِ وجهه الكريم، كما قال، تعالى: «وَلِكُلِّ وَجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيُّهَا» الآية ۲.

قوله: «هذا إشارة إلى أنها في الخارج مواد» الخ ۴/۵۸.

ليس المراد أنها بعينها تحصل في الأذهان وتنسلخ عنها، فتوجد في الأعيان. بل المراد أنها، باعتبار تكيّف العقود والنسب بها في الذهن، تسمى بالجهات، وباعتبار تكيّفها بها في الأعيان، تسمى بالمواد.

فإن قلت: قد تقرر أنها من عوارض التَّسَبُّبِ، والتَّسَبُّبُ معدومة في الخارج، فكيف يمكن تحقُّق هذه التَّسَبُّبِ في الخارج، حتى تسمى باعتبار تحقُّقها فيها بالمواد. قلت: التَّسَبُّبُ متحقِّق في الخارج، بمعنى كون الخارج ظرفاً لنفسها، وإن لم يكن ظرفاً لوجودها. وهذا المقدار يكفي في تحقُّق تلك الأمور في الخارج، وتسميتها، باعتبار تحقُّقها فيه، بالمواد، فتدبر!

١ - النور (۲۴)، ۳۵.

٢ - ذابقرة (۲)

قوله: «مثل أن الواجب ما يلزم» الح ٩/٥٨.

الدور في هذه التعريفات، من جهة أخذ المحال، الذي هو مرادف للممتنع في تعريف الواجب والممكن، وأخذ الممكن، أو الواجب في تعريف الممتنع.
قوله: «وغير ذلك» الح ١٠/٥٨.

مثل ما قيل: الواجب ما ليس بممكن ولا ممتنع، أو لا يمكن عدمه. والممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه. الممتنع ما يجب عدمه، أو لا يمكن وجوده، إلى غير ذلك.
قوله: «فهى ذات تأس» الح ١١/٥٨.

إلما كانت تلك الأمور ذات تأس بالوجود، لأن الوجوب، الذي هو تأكد الوجود، من عوارضه الذاتية، وكذلك الإمكان والامتناع أيضاً بوجه: لأن كل واجب الوجود ممتنع العدم، وكل ممكن الوجود واجب بالغير، أو ممتنع به. وبالجمله: لا يحتاج الوجود ممتنع العدم وكل ممكن الوجود واجب بالغير، أو ممتنع به. وبالجمله: لا يحتاج الوجود، في عروض هذه الأمور له، إلى أن يتخصّص قبل عروضها، بتخصّص طبيعى أو تعليمى. فهى من عوارض العامة ونعوتها الشاملة، وذات تأس بالوجود في البداهة، من حيث المفهوم، بل في بداهة الحكم ببداهتها أيضاً، كما أشار إليه في الحاشية. وفي كون حقايقها، سوى الامتناع، غير متصوّرة بالعلم المصوّلى أصلاً. أمّا الوجوب، فلأنه تأكد الوجود، وهو عين الوجود حقيقة، والوجود لا يتصوّر حقيقته أصلاً. وأمّا الإمكان، فلأن حقيقته الإمكان الفقرى، وهو عين الوجودات الإمكانية، فهى أيضاً لا تتصوّر أصلاً من

حيث الحقيقة. وأما الامتناع، فلو فسّر بامتناع العدم، فهو يصير عين الوجود، وإن
فسر بامتناع الوجود، فهو لا حقيقة له أصلاً، حتى يكون تصوّره أو لا يمكن.
والكلام فيما له حقيقة عينية، فتدبر!

فإن قلت: لاشك أن تلك الأمور كميّات النسب، وهي اعتباريّة، فكيفيّة
أولى بالاعتباريّة. فإذا كانت اعتباريّة، فكيف يمكن أن تكون من العوارض
الحقيقيّة لحقيقة الوجود، حتى تكون ذات تأسّ بها فيها ذكر؟ وأيضاً إذا كانت من
كميّات النسب، وهي من سنخ المهيّة، لامن سنخ الوجود، فكيف يمكن أن تعدّ من
عوارضها؟^۱

قلت: مفاهيمها وإن كانت، من حيث هي اعتباريّة لكنّها من حيث المحكّ
عنه بها، الّذي هي الحقائق الوجوديّة أمور متأصّلة. وأيضاً عدّها من عوارض
الوجود، من حيث حقائقها أو من جهة أنّ المهيّة، الّتي هي معروضة لها من
عوارض الوجود أيضاً. كما قيل: من وتعارض ذات وجوديم.

^۱ - أي: «من عوارض حقيقة الوجود».

فِي أَنَّ الْجِهَاتَ اعْتِبَارِيَّةً

قوله: «لِلصَّدَقِ فِي الْمَعْدُومِ» الخ ١٤/٥٨.

إن قلت: كما أنها تصدق على المعدوم تصدق على الموجود أيضاً. فإن كان صدقها على المعدوم يوجب عدمها، فليكن صدقها على الموجود موجباً لوجودها. قلت: أولاً، الصَّدَقُ على الوجود لا يوجب الوجود، لجواز صدق المفاهيم العدمية على الموجودات، كالعمى، الصَّادِقُ على زيد مثلاً فلذا قيل ثبوت شيء لشيء لا يتفرغ على ثبوت الثابت، بل على ثبوت المثبت له. وأمّا ثانياً، فالصَّدَقُ على المعدوم يوجب العدمية مطلقاً، بخلاف الصَّدَقِ على الموجود، فإنه لا يوجب الموجودية مطلقاً. لأنها، لو كانت وجودية بالمعنى المقابل للاعتبارية، لامتنع صدقها على المعدوم، بخلاف ما لو كانت عدمية، فإنها لا يمتنع صدقها على الموجود، فتأمل! فإن قلت: الوجوب لو كان عديمياً، لامتنع أن يصير عيناً للوجود في الواجب، تعالى، وإلا يلزم أن يكون الواجب اعتبارية عدمية.

قلت: ما هو عين وجود الواجب هو الوجوب الحقيقي الذي هو تأكد الوجود والذي قيل باعتباريته، هو مفهوم الوجوب، وهو ليس عين وجود الواجب. قوله: «الوجودية العينية محال» الخ ١٦/٥٨.

تعقيب الوجودية بالعينية، للإشارة إلى أن المراد بالوجودية هنا العينية، لا مالا يكون العدم جزء مفهومه، لو كان اعتبارياً كالامكان بمعنى تساوى النسبة إلى طرفي النسبة فإن اتصاف المعدوم بها غير ممتنع، كما لا يخفى.

قوله: «فوجودها غير مهيأتها» الخ ۱/۵۹.

أقول: أى تكون مفاهيمها مشاركة مع غيرها فى مطلق الوجود، وممتازة عنها وجوداً بالخصوصيات، أى الشخصات الوجودية، سواء كانت أنحاء الوجودات أو العوارض المشخصة. وكل ما كان كذلك فهو مغاير المهيئة مع وجوده. فإن قلت: فالواجب أيضاً كذلك.

قلت: الواجب، تعالى، لا يشاركه غيره فى الوجود، بل هو صرف الوجود، والباقي أفيانه وعكوسه. وكذا الوجودات الخاصة لا تمتاز بالخصوصيات الزائدة على ذاتها بل بنفس ذاتها أو بنفس ما به اشتراكها، فتدبر تعرف!

قوله: «فاتصاف مهيأتها» الخ ۲/۵۹.

وذلك، لأن القضية القائلة بأن الشئ، إما واجب الوجود، أو ممكن الوجود، أو ممتنع الوجود، منفصلة حقيقية، لا يخلو عنه شئ ولكن اتصاف مهيأت موصوفات تلك الأمور بها، فى الذاتى منها، يجب أن يكون بالجووب، لا بالامكان، ولا بالامتناع، وإلا يلزم الانقلاب. وأما فى الغيرى منها، فهو بالامكان بوجه، وبالضرورة بوجه آخر واتصاف مهيأتها بالوجود، فى الوجوب، يجب أن يكون بالوجوب وبالامكان، فى الامكان، وبالامتناع، فى الامتناع. فى الذاتى منها. وفى

الغیرى، فكلّ منها بالامكان، مع إشكال فى الامتناع الغیرى، فإنه يمكن أن يقال: إنه بالامتناع، فتأمل!

قوله: «إذلم يذهب أحد إلى ثبوتيته» الخ ٤/٥٩.

وذلك، لأنه يلزم من ثبوتيته، تحقق الممتنعات فى الخارج، لأنّ المراد بالثبوتى الثبات فى الخارج، واتّصاف الممتنع أو المعدوم العینى، بالصفة الموجودة فى الخارج، محال.

فإن قلت: هذا فى امتناع الوجود مسلّم، وأمّا فى امتناع العدم، فلا، لأنه يرجع إلى وجود الوجود.

قلت: فالثبوتى، إمّا هو الوجوب، لا الامتناع، من حيث أنه امتناع، فتدّر!

قوله: «وجه البطلان أن الإمكان» الخ ٨/٥٩.

أى معنى قولنا «إمكانه لا»، أن الامكان الثابت لمهية من المهيّات، مثل زيد الموجود فى الخارج، مثلاً، ليس نفس الامكان بوجود فيه، لكونه عدمياً؛ وإن كان الاتّصاف بالامكان ثابتاً فيه، بكون الخارج ظرفاً لنفس النسبة، لا لوجودها.

وقولنا: لا إمكان لزيد الخارجى فى الخارجى فى الخارج، معناه أنه ليس بممكن فى الخارج، بمعنى أن الامكان، الذى قلنا أنه ثابت له خارجاً ليس بثابت له خارجاً. وهذا هو الحكم باجتماع التقيّضين، فإنّ ثبوت الامكان لشيء، ورفع ذلك الثبوت، متناقضان، فلا يمكن أن يكون أحدهما عين الآخر.

وبعبارة أخرى، قولنا «إمكانه لا» متضمّن لاثبات الامكان لزيد، مع القول

بكون ذات الامكان ونفسها غير موجودة لنفسها^١، لا أنها غير موجودة لزید. وقلنا: «لا إمكان له»، أن ذاك الامكان العدمی، لیست بثابت له والقول بكون الامكان العدمی ثابتاً لزید، ولیس بثابت له، متناقضان. فلا یمكن أن یكون أحدهما عین الآخر. وبيان آخر، قلنا: «إمكانه لا»، أن الامكان أمر عدمی، وقلنا: «لا إمكان له»، أن الامكان العدمی مرفوع، فالتأني رفع لذلك الامكان العدمی. والشئی لا یمكن أن یكون عین رفعه نقيضه.

قوله: «والشئی مطلقاً» الخ ۹/۵۹.

أی: أى شئ كان، سواء كان وجودیاً، أو عدمیاً، أو شبه الوجود، أو المهیة، أو العدم، فإن الجميع رفعه مناقض له.

قوله: «والأعدام» الخ ۱۰/۵۹.

إشارة إلى دفع قول القائل : إذ لایمز فی الأعدام. وحاصل الجواب: أن الأعدام لا تمتاز من حیث أنها أعدام، لا من جهة الاضافة إلى الملكات، فإنها من هذه الحیثیة متمایزة، وفي المقام أيضاً، متمایزة من جهة أنها مضافة، فتدبر! قوله: «فی المفردات عدم صدقهما» الخ ۱۴/۵۹.

أقول: أما فی القضايا، فبعدم صدقهما فی نفسها، وعدم تحقق نسبتهما فی الخارج أو الذهن أو نفس الأمر، بالمعنى الذى ذكر لتحقيق النسبة، وعدم مطابقتها للنسب النفس الأمریة، لا من جهة صدقهما على شئ لأن الحمل والصدق، الذى بمعناه، إنما

^١ - «ونفسه غير موجودة لنفسه» خ ل.

هو في المفاهيم، لا القضايا، كما صرّح به في الحاشية. بالجملة: ارتفاع التقيضين في المفردات عدم صدقهما، بمعنى الحمل على شيء، وفي القضايا عدم صدقهما في مقابل الكذب، في حدّ نفسها، فتدبر!

قوله: «الواجب عنه الوجوب ينحسم» الخ ١٦/٥٩.

إن قلت: التعبير بفعليّة الانحسام غير صحيح، لجواز دوام اعتبار المعبر فلا ينحسم عن الموضوع لدوام العلة، فيجب أن يعبر بإمكان الانحسام. قلت: دوام الاعتبار متوقّف على عدم تناهي القوى الانتسابيّة وتوجّهها إلى الاعتبار، وأن يشغلها شأن عن شأن. وهذا ممّا قام الدليل على امتناعه في أكثر النفوس، فتأمل!

قوله: «ووجه البطلان التّقص بالامتناع» الخ ١٠/٦٠.

بيان التّقص: بأنّ الامتناع اعتباريّ بالاتّفاق. فإذا كان اعتباريّة الشّيء تقتضي أن ينقطع، ويزول عن موصوفه، من جهة توقّفه على اعتبار المعبر، لزم انقطاع الممتنع عن امتناعه وكذا الشّيئيّة اعتباريّة بالاتّفاق، فلو كانت الاعتباريّة ملازمة للانقطاع بالوجه، الذي ذكره المستدلّ، لزم انقطاع الشّيئيّة عن الأشياء، وأن ينقلب الشّيء إلى اللاشيء، والممتنع إلى الممكن، أو الواجب. لعدم جواز خروج الشّيء عن المنفصلة الحقيقيّة، القائلة: بأنّ الشّيء، إمّا واجب، أو ممكن، أو ممتنع. وكذا عدم جواز رفع الشّيئيّة وتقيضها عن الموضوع، فتدبر!

قوله: «مع أن الكلام إنما هو في الوجوب الذي» الخ ۳/۶۰.

أى : الذى قيل باعتباريته، هو الوجوب الذى من كیفیات النسب، لا الوجوب الحقیقى الذى هو تأكد الوجود، الذى بانحسامه ينحسم وجوب الواجب، ولم نقل باعتباريته، حتى ينحسم وجوب الواجب، فتدبر!

قوله: «فى بيان أقسام» الخ ۴/۶۰.

ليس المراد بيان جميع أقسام كل واحد من هذه الأمور فإن جميع أقسام الامكان، بل الامتناع والوجوب - لو فسرا بمطابق الضرورة - غير مذكور هناك، بل المراد الأقسام المقصودة بالذكر في الفلسفة، التى ترتب على ذكرها فوائد فلسفية، وإن كان بعضها مذكوراً في الفصل الآخر، لمناسبة مقامية، فتدبر!

قوله: «إلا فى الإمكان» الخ ۸/۶۰.

إن قلت: الإمكان الذاتى من لوازم المهية والمهية مجعولة، فلازمها أيضاً مجعول بتبعها، فيلزم تحقق الامكان الغيرى، فيكف قال: إنه غير متصور؟ قلت: المراد من الامكان الغيرى الامكان الذى يعطيه العلة للشيء الذى هو في ذاته غير ممكن، وهذا الذى منعنا تحققه، و أما الامكان الذاتى، الذى يتحقق بعين تحقق المهية، لا بجعل منفصل غير جعل المهية، فهو ليس بغيرى بهذا المعنى، كما لا يخفى.

وبعبارة أخرى، المراد بالامكان الغيرى الامكان الذى يجعل للمهية بالجعل التركيبى، بالذات، لا بالجعل البسيط، بالعرض. مع أن لازم المهية غير مجعولة

حقیقه، كما تقرر في مبحث الجعل، فتدبر!

قوله: «وعلى الأخير يلزم أن يكون» الخ ١٥/٦٠.

فإنه ملازم لتحصيل المحاصل.

إن قلت: لم لا يجوز اجتماع إمكانين في الذات الواحدة أحدهما بالذات، والآخر بالغير، ويكون الثاني مؤكداً الأول؟

قلت: المراد بالامكان الغيرى مالا يكون حاصلًا قطع النظر عن الغير. وفي هذا الفرض قد حصل بدو الغير فضلاً عن قطع النظر عنه.

فإن قلت: المحاصل هنا كذلك هو الامكان الذاتى، لانه حاصل بالغير، مؤكداً للأول.

قلت: أولاً، إذا كان الامكان ذاتياً، يصير مستغنياً عن الغير، كما في الوجوب والامتناع. لأنه، يصير ضرورى الوجود للموضوع، والضرورة مناط الغناء، فيكون فرض الغير لغواً، كما لا يخفى.

وثانياً حصول الامكان بالغير مما لا يتصور أصلاً، لأن إعطاء الغير للإمكان على الشئ فرع إمكانه، لأن الواجب والممتنع يمتنع احتياجهما إلى الغير. فيلزم تقدم الشئ على ما يتقدم عليه. وثالثاً، تأكد الشئ بتضاعف الاعتباريات غير متصور، كما لا يخفى، فتدبر!

قوله: «فلأول باعتبار وجودهما» الخ ١٦/٦١.

إنما خص بوجودهما، مع أنهما باعتبار عدمهما أيضاً مثال للواجب

بالقياس، لأنَّ الوجوب بالقياس، على ما فسره، لا يلائم الأعدام لما مرَّ سابقاً: أنَّ
عليه الأعدام تقريبية.

قوله: «وبالجملة المتضايقان» الخ ۲/۶۱.

أى: المتضايقان، وضعاً، بأن يوضعا معاً، ورفعاً، بأن يرفعا معاً. موضوع
المثال للواجب بالقياس، فإنَّ وضع أحدهما واجب بالقياس إلى وضع الآخر، وكذا
رفعه واجب بالقياس إلى رفعه. وجمعاً، أى جمعاً بين الوضع والرفع: بأن يوضع
أحدهما، ويرفع الآخر موضوع المثال للممتنع بالقياس إلى الغير.

ويمكن أن يكون المراد من الأول، أى: وضعاً ورفعاً، وضع أحدهما ورفع
الآخر وهو موضوع المثال للممتنع بالقياس إلى الغير، ومن الثَّاني الجمع بينهما
في الواضع أو في الرَّفع، فيكون مثلاً للواجب بالقياس إلى الغير.

ويمكن أن يكون المرد من الثَّاني، بقرينة قوله: «فلأوَّل باعتبار
وجودهما»، الجمع بينهما في الوضع فقط.

قوله: «ضرورة تحقُّق الشئ» الخ ۴/۶۱.

أى سواء كان بالغير، كما في المعلول بالقياس إلى العلة، أو بالذَّات، كما في
العلة الوجوبية بالنسبة إلى المعلول، أو لا بالذَّات، ولا بالغير، كما في كلِّ
واحد من المتضائقين بالنسبة إلى الآخر.

قوله: «على سبيل الاستدعاء»^۱

^۱ - بناء على مذاق الجمهور؛ وإما على رأى ارباب البصرة من معلولية التضايغ للعلة

أى: أعمّ من الاقتضاء الإيجابي، كما في المعلول بالنسبة إلى العلّة الوجوبية. أو الاستدعاء بمعنى المنبعث عن الافتقار الوجودي، أو الذاتي، كما في العلّة بالنسبة إلى المعلول. أو الاستدعاء بمعنى مطلق الطلب المنبعث عن التّضايّف بين الطرفين، كما في المتضايّفين.

قوله: «إذ لأعلّية بين المتضايّفين» الخ ١٠/٦١.

مع وجوب كونهما معلولى الشئ الثالث، الموقع للإضافة للزّوميّة بينهما، بناءً على ما تقرّر بين الحكماء، من أنّ العلاقة للزّوميّة بين الشّيئين تتوقّف على علّية أحدهما، أو كلّ واحد منها للآخر على وجه غير دائر، أو معلوليّة كليهما للشئ الثالث، خلافاً للمتكلّمين والمراد من عدم العلّية بينهما عدمها، من حيث كونهما متضايّفين، وإلا، فالعلّة والمعلول بينهما التّضايّف، مع كون أحدهما علّة للآخر.

قوله: «فالجوب بالقياس يجتمع» الخ ١٠/٦١.

أقول: أمّا مع الوجوب الذاتي، فكما في الوجوب بالقياس المتحقّق في الممكنات، بالنسبة إلى الحقّ، تعالى وفي الحقّ تعالى بالنسبة إلى الممكنات. أمّا مع الوجوب الغيري، كمكس هذا المثال.

قوله: «وينفرد عنهما» الخ ١١/٦١.

أى: في المتضايّفين، كلّ واحد منهما بالنسبة إلى الآخر. فإنّه واجب بالقياس

إليه، وليس واجباً به، لا بالقياس إلى العلة الثالثة، كما عرفت. فإنهما بالنسبة إليها واجب بالغير أيضاً، لو كانت علة لوجودهما أيضاً.

قوله: «بحسب الاستدعاء المطلق» الخ ۱۲/۶۱.

أى: الأعمّ من الاقتضاء، والافتقار، ومطلق الطلب. الأول، كما فى الامتناع بالقياس الحاصل لعدم المعلول بالنسبة إلى وجود العلة، وبالعكس، أو لوجود العلة بالنسبة إلى عدم المعلول، أو عدمها بالنسبة إلى وجوده. وكما فى عدم أحد المتضايقيّن بالنسبة إلى وجود الآخر، أو وجوده بالنسبة إليه.

قوله: «وهو أيضاً كسابقه فى العموم» الخ ۱۵/۶۱.

أى الامتناع بالقياس كالوجوب بالقياس فى كونه أعمّ من الامتناع الذاتى والغيرى، وفى الانفراد عنهما. أمّا اجتماعه مع الامتناع الذاتى، كما فى الامتناع بالقياس الحاصل للممكن وجوداً بالنسبة إلى عدم علته الوجوبية ومع الغيرى، كما فى عكس ذلك. والانفراد عنهما، كما فى عدم كلّ واحد من المتضايقيّن، أو وجوده بالنسبة إلى وجود الآخر، أو عدمه.

قوله: «أو الاتفاق فى علة واحدة» الخ ۱/۶۲.

أقول: أمّا منّا الأول، فكما سيذكره، قدّه، بقوله: كالمفروض واجبيّن، و كالمفروض ممكنين، كلّ واحد منهما معلول لواجب آخر، من جهة قياس كلّ واحد من الممكنين إلى الآخر، أو أحدهما معلول ممكن، والآخر معلول واجب، لا يستند إليه الممكن الأول. وإن كان هذا الفرض يرجع إلى الثانى بالأخيرة. ومثال الثانى،

كما في المعلق الثاني والفلک، من جهة كونهما معلولی العقل الأول، أو معلولی الحق تعالى شأنه، بتوسط.

فإن قلت: المتضایان بينهما الوجوب بالقياس، أو الامتناع بالقياس وجوداً وعدمًا، مع أنه صرح بنفي العلّة بينهما.

قلت: قد مرّ أنّهما معلولان لشيء ثالث، موقع للإضافة بينهما، فهما قد خرجا بقوله: «أو الاتفاق» الخ. فعليه يمكن أن يجعلاً مثلاً لهذا القسم، كما لا يخفى.

قوله: «وهذا الفرض» الخ ٤/٦٢.

أى: ما ذكره بقوله: «كالمفروض واجبين»، مع أنه مثال لما نحن فيه، له فوائد علمية، كما في مسألة «نفي الأجزاء عن الواجب» وغيرها، كما فيما أشار إليه فيه الحاشية، وهى نفي المهيّة عن الحق تعالى وأيضاً، «في نفي الكثرة عن الواجب» أى في إثبات توحيده، تعالى، بالوجه الذى أشار إليه صدر متألّه الاسلام، قدّه، كما سيجى بيانه متافى مسألة التوحيد.

وفى قوله: «كالمفروض» إشارة وإيماء إلى امتناع المفروض. وقال بعض العارفين: أنّ نفس فرض الكثرة فى الواجب بالذات ممتنع. وله وجه قد سبق بيانه، عند قول المصنّف، «ورأيت بعض من له حفظ من الذوقيات» الخ، فراجع!

فِي أبحاثٍ مُتَعَلِّقَةٍ بِالْإِمْكَانِ

قوله: «غرر في أبحاث» الخ ۶/۶۲.

البحث عن الإمكان، مع أنه سلب محض وبطلان صرف، من جهة كونه سراب الوجوب وقنطرة الحقيقة، كما ورد: أَنَّ العبوديّة جوهرة كنهها الرّويّة. أو من جهة أنه من عوارض الوجود، من جهة اتّحاده مع المهيّة، الّتي هي الموضوع بالحقيقة للإمكان، من جهة سراية حكم أحد المتحدّين إلى الآخر، أو من جهة أَنَّ المهيّة عارض الوجود، كما قيل: من و تو عارض ذات وجوديم الخ. وعارض العارض عارض. أو من جهة أَنَّ المهيّات وجودات خاصّة، علميّة. أو من جهة أَنَّ بعض معانيه، من الفقرى والاستعدائ، من عوارض الوجود أو نحو من الوجود. أو من جهة أَنَّ التّسبب، الّتي هو من كيفيّاتها، لها حظّ من الوجود. أو من جهة أَنَّ الجهات الثّلاث من عوارض الوجود الرّابطى الَّذى هو نحو من الوجود على رأى. وبالجملة: البحث عنه بالأخيرة بحث عن الوجود، أو عوارضه، الّتي لا يحتاج في عروضها إلى التّخصّص الطّبيعى والتّعليمى.

قوله: «وَأَمَّا عِنْدَا عِتْبَارَهُمَا» الخ ۱۲/۶۲.

إشارة إلى أَنَّ العالم دار الوجوب والضّرورة، وأنَّ الإمكان، لا أصل ثابت له

في عالم الأعيان، وأنَّ تحقَّقه في موطن الأذهان و ظرف التحليل. فليس في الدَّار غيره ديار، لأنَّ الشَّيْ لا يخلو عن وجود علته، وعدمها.

قوله، قدّه: «بخلاف الذاتى منهما» الخ ١٢/٦٢.

فإنَّ الواجب بالذَّات لا يمكن أن يصير واجباً بالغير، وكذا الممتنع بالذَّات لا يمكن أن يصير ممتنعاً بالغير، وإلاَّ لزم الانقلاب، أو تحصيل الحاصل، أو خلاف الفرض، أو أن يكون وجود الغير، لغواً صرفاً وباطلاً محضاً.

وبيان آخر: الغير- الَّذي يكون علّة للوجوب، بالنسبة إلى الجواب بالذَّات، أو علّة للامتناع، بالنسبة إلى المتنع بالذَّات إمّا أن يكون واجباً، أو ممكناً أو ممتنعاً، فلو كان ممكناً يلزم الدَّور. لأنَّ الممكن مالم يجب لم يوجد. ووجود به يجب أن يكون الوجوب، الَّذي حصل بذاته، يلزم الدَّور. وكذا لو كان واجباً بالذَّات. لأنَّ المفروض، أن كلَّ واجب بالذَّات له وجوب بالغير أيضاً، مع أنَّ حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لايجوز واحد. فيكون الوجوب الغيرى في كلِّ واحد منهما مستنداً إلى الآخر، وهذا دور. ولا يمكن أن يكون ممتنعاً بالذَّات، إذ ما لا وجوب له لا يمكن أن يصير علّة للوجوب، مع أنَّه لاشئ محض، فكيف يمكن فرض عليّته لوجوب الواجب؟

وأيضاً، إمّا أن يكون الوجوب الواحد معمولاً لعلّتين، فيلزم توارد العلّتين المستقلّتين على المعلول الواحد، وإمّا أن يكون الوجوب الغيرى غير الوجوب الذَّاتى: فإمّا أن يكون، مع فرض عدم الغير، يتّصف الواجب بالوجوب، أو

لايَتَّصِف. فإن لايَتَّصِف، فليرزم أن لايكون واجباً بالذات، هذا خلف. وإن اتَّصَف بالوجوب، مع فرض عدم الغير، فيكون جود الغير لغواً.

فإن قلت: لم لايجوز أن يَتَّصِف بمرتبة من الوجوب، وهي التي ذاته علّة لها، ولايَتَّصِف بمرتبة أخرى، وهي التي تكون معلولة للغير؟

قلت: الوجوب بالذات يجب أن يكون في أعلى مراتب التأكد، بحيث لايفرض أشد وأتمّ منه. فكيف يمكن فرض معلوليّة مرتبة من وجوب . لغيره: وبالجمله: الوجوب بالذات صرف حقيقة الوجوب، والوجود الذي لا أتمّ منه. ولايمكن تكرّره وتعدّده، حتّى يمكن فرض معلوليّة لغيره، وقس عليه الأمر في الامتناع.

قوله: «فكانوا يقولون» الح ۱/۶۳.

أقول: الظاهر من هذا الكلام أنهم يريدون بالإمكان سلب الضّرورة عن طرف العدم، حيث يخصّونه بما ليس بمتنع، وهذا قسم من أقسام الممكن العام، لأنّه قد يكون مقيداً بطرف العدم، فيصير مفاده سلب الامتناع، وقد يقيد بطرف الوجود، فيصير مفاده سبل الوجوب، وعلى التقديرين: إمّا أن يكون الطّرف الموافق ضرورياً، فيفترق عن الإمكان الخاص، و يشمل الواجب أوالمتنع. وإمّا أن لا يكون ضرورياً، أيضاً، فيصير ممكناً خاصاً فالإمكان العامّ إذن، أعمّ من الثلاثة. فما هو المتداول في لسان العامة أحد أقسام الممكن العامّ، على ما قرّره، وقده، لاما هو المتداول في عرف الحكمة . ولكن، ليس مراهم التقييد بـ«سبب الامتناع» فإنّ

المارد في استعمال لفظ الإمكان، عند العامة، وهو سلب الضرورة عن الطرف المخالف إلا أنه، لما كانت القضية الموجهة، ألتى استعملوا فيها الإمكان قضية إيجابية، وكان مخالفها السلب والعدم، صار مفاد الامكان في هذه القضية المستعملة، سلب الامتناع. فالتقييد، إنما حصل من خصوصية المادة، لا من تقييد مفهومي الإمكان عندهم.

وبالجملة: المراد استكشاف استعمالهم الإمكان في هذا المعنى، من هذا المثال وأمثاله. إذا ليس للإمكان معنى آخر في عرفهم غير هذه المعاني. ومن المعلوم أنهم لم يستعملوا هذا اللفظة في سلب الامتناع فقط، حتى يكون أحد معانيها عندهم، فتدبر!

قوله: «خاصّ وخاصّي» الخ ٣/٦٣.

أما كونه خاصاً، فلاهه أخصّ من الإمكان العام. أما كونه خاصياً فلما ذكره بقوله «حيث تفتن» الخ.

قوله: «أجعلناه أصلاً» ٣/٦٣.

إنما جعله أصلاً، لغاية اشتهاره في عرف الفلاسفة، وكونه أقرب إلى حاقّ السلب من الامكان العام، ولكون ساير المعاني غير الامكان العام أخصّ، أو كالأخصّ بالنسبة إليه، ولكونه المقصود بالأصالة في مبحث الجهات الثلث.

قوله: «فكأنه أخصّ» الخ ٥/٦٣.

إنما قال: «كأنه أخصّ»، لأنّ استعمالهم لفظه الامكان في هذا المعنى إنما

كان بوضع جديد، لا من قبيل استعمال العامّ في الخاصّ، كما صرّح به صاحب المحاكمات.

قوله: «لكونه معتبراً في الأوصاف» الخ ۱۳/۶۳.

تعليل لقوله «حتىّ الضرورة بشرط المحمول» أي ليس هو معتبراً في الأوصاف الماضية أو الحالية، حتىّ لا يمكن خلّوه عن الضرورة بشرط المحمول. فإنّ الضرورة بشرط المحمول فرع وجود المحمول، وليس الشئ مضموعاً، بالنسبة إلى الأوصاف المستقبلية في الحال، حتىّ يتّصف بالضرورة بشرط المحمول.

قوله: «إنما اعتبره» الخ ۱۴/۶۳.

مقول لقول المحقق، الطوسيّ قدّه.

قوله: «ضرورة ما» الخ.

فاعل ساقها. والمراد أنّ ما ينسب إلى الماضيّ والحال، إمّا أن يكون موجوداً، فيكون ضروريّ الوجود، لأنّ الشئ ما لم يجب لم يوجد. وإمّا أن يكون معدوماً، فيكون ضروريّ العدم، لأنّه ما لم يمتنع لم يعدم. وكذا يكون محفوظاً بضروريّين أو امتناعيين، فلا يخلو عن ضرورة ما، أي إمّا ضرورة الوجود، أو العدم، أو الضرورة بشرط المحمول.

قوله: «والباقي على الإمكان الصّرف» الخ ۱۷/۶۳.

أي: بالنظر إلينا، كما سيصرّح به، لا بالنظر إلى الواقع ونفس الأمر.

قوله: «لأنّ الأولين» الخ ۲-۶۴/۶۳.

أى: العامّ والخاصّ ، وهذا تعليل لجعل هذا الممكن الأخصّ، مع تقييده بالاستقبالي، فإنّ المقصود من هذا تحصيل ما يكون أقرب إلى حاقّ الإمكان، ويخلو عن كافّة الضّرورات بالنسبة إلى علمنا.

قوله، قدّه: «كالكسوف» الخ ٣/٦٤.

المراد منه المعنى الأعمّ من كسوف الشّمس وخسوف القمر. فإنّه قد يطلق عليها تغليباً، كما أنّه قد يعكس أيضاً . والأوّل حاصل من حيولة القمر بينها وبين الأرض، والثّانى من حيولة الأرض بينها وبين القمر. وكلّ واحد منهما متّصف بالضرّورة الوقتيّة، فليس بخالٍ عن كافّة الضّرورات.

قوله: «كما في مادّتي الوجوب» الخ ٧/٦٤-٨.

أمّا الأوّل، فكقولنا واجب الوجود عالم، أوحى، أو موجود ونحو ذلك. والثّانى، كقولنا شريك البارى موجود، أو اجتماع الضّدين ثابت، نحو ذلك. وذلك في الوجوب الذاتيّ، والامتناع الذاتيّ. وأمّا في الغيرى، مثل قولنا في الأوّل الشّمس تطلع غداً، وفي الثّانى، تقيض ذلك مثلاً. وهكذا قوله: كما في مادّة الامكان مثل زيد كاتب غداً.

قوله: «في عدم التّعين في نظرنا» الخ ١٧/٦٤.

أى لافى نظر المبادئ العالّية، والنفوس الكلّيّة، الالهية المتّصلة بها، مثل نفوس الكلّيين من الأنبياء والأولياء: الذين، روح القدس فى جنان الصّاغورة، ذاق من حدائقهم الباكورة.

وقوله: «وفي الضرورة» الخ ۱۰/۶۵.

الأولى حذف كلمة «في» فتأمل!

قوله: «بل إلى شيء آخر» الخ ۱۰/۶۵.

الأولى، قد يطلق عل معنى أخص من الضرورة. فإن الضروري «مالا يحتاج إلى الدليل» سواء احتاج إلى شيء آخر، مثل الحدس والتجربة، والتواتر ونحوها، أولاً، الأولى، مالا يحتاج بعد تصور أطرافه إلى شيء آخر أصلاً. وقد يطلق على ما يكون تصور أطرافه بديهياً، أيضاً، مثل الشيء إما موجود أو معدوم. وقد يطلق على ما يرادف الضروري.

والعبارة قابلة للحمل على كلا المعنيين: أما المعنى الأول، فبأن يجعل قوله: «بل إلى شيء» الخ إضراباً عن قوله «غير مفتقر» الخ. أي: غير مفتقر إلى شيء آخر، من الحدس والتجربة، والوجدان، ونحوها، مما يقتدر إليه الأقسام الأخر للأولى، بمعنى مطلق الضروري. وأما المعنى الثاني، فبأن يجعل المعنى: بل مفتقر إلى شيء آخر، مما يقتدر إليه سائر الأقسام. وهو هنا تصور الأطراف، الذي يشترك سائر الأقسام في الاحتياج إليه، فتدبر!

قوله: «واعمل أن قائلين بالبخت والاتفاق» الخ ۱۲/۶۵.

القائلون بالاتفاق، منهم من ينكر العلّة الغائيّة لإيجاد الموجودات، منهم ومن ينكر العلّة الفاعليّة. لما كان إنكار العلّة الغائيّة، في معنى إنكار العلّة الفاعليّة ومساوقاً معه، جعل القائلين بالاتفاق، مطلقاً، منكرين لهذه القاعدة. وإلا، فالفرقة

الثانيّة غير منكري لها ظاهراً، فتدبر!

قوله: «مساوق» الخ ١٣/٥٦.

إنما عتبر بالمساوقة، بمعنى التّساوى والتّلازم في القول، لأنهم لم يصّر حوا
بإنكارها، بل أنكروا احتياج الممكن إلى العلّة. وهذا الأمر ملازم مع إنكار هذه
القاعدة.

قوله: «الذي لا يقول به الأشعري» الخ ١٣/٦٥-١٤.

وذلك، لأنّ الأشعريّ قائل بجواز التّرجيح بلا مرجّح، ولا يقول بجواز
التّرجيح بلا مرجّح. ولكن لما كان الأوّل مستلزماً للتّاني، جعلوه قائلاً بهذا
القول، من حيث لا يعشر. فالمراد أنّه، ليس بقائل به ظاهراً، وإن كان قائلاً به، من
حيث لا يشعر.

قوله: «وهما يستلزمان لسلب الشئ عن نفسه» الخ ١٦/٦٥.

أقول: وذلك، لأنّ احتياج كون الإنسان إنساناً، مثلاً، إلى الجعل فرع جواز
أن لا يكون الإنسان إنساناً، حتى يحتاج ثبوته إلى الجعل. إذ لا معنى لجعل ماهو
ضروريّ الثّبوت للشئ بالجعل التركيبيّ، الثّابت للشئ مع قطع النّظر عن الجعل و
بدونه، وفيه^١ سلب الشئ عنه نفسه. وأيضاً، لا بدّ من وضع الموضوع في كلّ
قضيّة، حتّى يحمل عليه المحمول، أو يرفع عنه. فلو كان مفاد المحمول سلب الموضوع
عن نفسه، يلزم وضع الشئ في عين رفعه، وهذا تناقض صريح. وقس عليه الأمر

^١ - أي: في جواز أن لا يكون الإنسان إنساناً.

فی الوجود.

قوله: «والجواب أن أثر الجعل» الخ ۱۷/۶۵.

هذا على مذهب التحقيق، من أصالة الوجود. وأمّا على مذاق القائلين بأصالة المهيّة، فآثر الجعل نفس المهيّة بالجعل البسيط، كما مرّ تفصيله.

قوله: «أو في طرفه» الخ ۱۰/۶۶.

أى: فى الآن.

قوله: «وبوجه بعيد» الخ ۱۲/۶۶.

وجه كونه هذا وجهاً بعيداً، بينونة أجزاء المهيّة، كلّ واحد منها مع الآخر ومع المهيّة، بينونة عزليّة، واحتياجها إليها ليس كاحتياج العكس إلى العاكس، الظلّ إلى ذى الظلّ، بل كاحتياج الشئ إلى الشئ، بخلاف احتياج المعلول إلى العلّة الوجوديّة، فتدبّر!

قوله: «لكنّه استمرار الوجود الأوّل» الخ ۶۷، ۲.

استمرار الوجود الأوّل، بناء على هذا المشائين وكثير من الحكماء والمتكلّمين، إبقاء الوجود الأوّل للمهيّة. لأنّها فى ذاتها تكون «ليس»، ومن علّتها تصير «أيس». فلو لا أبقاء العلّة لوجودها بعد إيجادها، لرجعت إلى العدم والدثور، من جهة عود كلّ شئ إلى أصله، ولأنّ ما بالعرض يزول. أو بقاء الوجود بحده ومرتبه، أو أفراده المتباينة وعدم قبضها إلى ذاته. وأمّا على مذاق القائلين

بالحركة الجوهرية، كصدر المألّهين والمنصف وأمثالها، قدّمهم، وقاطبة العرفاء الشّاخين من أنّ العالم لا يبقى زمائين، كما أشار إليه الشّستري بقوله: «كه عالم» الخ.

قوله: «قد كان الافتقار للإمكان» الخ ٩/٦٧.

أى: الإمكان الذاتيّ في المهيّات، والفقرىّ في الوجودات،

قوله: «وفى زمانه» الخ ١٥/٦٧.

أى: في زمان المحمول. وفيه إشارة إلى أعمّيه الضّرورة بشرط المحمول. عمّا يكون المحمول ظرفاً أو قيداً.

قوله: «عن ترتّب هاتين الحالتين» الخ ١٥/٦٧.

فإنّ الحدوث مسبوقيّة الوجود بالعدم، والأوّل ضرورة الوجود، والثّاني ضرورة العدم، ولكن بشرط المحمول.

فإن قلت: هذه، وإن كانت ضرورة بشرط المحمول، إلا أنّها ضرورة حاصلة يجعل العلة، إلا أنّها بالعرض. فبأنه، لولم يجعل العلة الوجود، أو العدم المضاف إلى المعلول، بناءً على احتياجه^١ إلى الجعل، لا يمكن تحقّق الضّرورة بشرط المحمول. فهذا ممّا يؤكّد الاحتياج إلى الجعل، لا أنّه يصير مناط الاستغناء.

قلت: الكلام في علة الحاجة إلى الجعل. وهاتان الحالتان متفرّعتان على الجعل، كما اعترفت به فلا يمكن أن تصيرا سبباً للاحتياج إليه، كما لا يخفى. لأنّ علة الاحتياج يجب تقدّمها على الاحتياج. وأيضاً، الحدوث إمّا نشاء من

^١ - أى: «احتياج العدم»

الاحتياج، فلا يمكن أن يصير علة للاحتياج وبالجمله: مراده، قدّه، أن علة الاحتياج، لما كانت مقدّمة عليه^۱، فالحدوث قبل تحقّقه^۲ لا يمكن أن يصير علة للاحتياج، وبعد تحقّقه يحصل الاستغناء فلا يمكن أن يصير مناسطاً للحاجة، فتدبر! قوله: «ومنها الوازم الأول والمهيّة» إلى قوله «الصفات الإضافيّة» الخ، ۲، ۸۶-۳.

المراد بالصفات الإضافيّة المحضة فإنهم قسموا صفات المبدء، تعالى: إلى حقيقيّة محضة، وهي التي لا يتعبّر الإضافة، لافي في مفهومها، ولا في حقيقتها ووجودها، وصادقها وبعبارة أخرى: لا يكون الإضافة، لا في مفهومها، ولا لازمة له، مثل الحيوة والوجوب الذاتي ونحوهما. وإلى حقيقيّة ذات إضافة، وهي التي يتعبّر الإضافة في تحقّقها ووجودها، لا في مفهومها ومعناها. وبعبارة أخرى: لا يتعبّر الإضافة مفهومها، ولكن تكون لازمة له، مثل العلم والقدرة ونحوهما. وإلى إضافيّة محضة، وهي التي يتعبّر الإضافة في مفهومها ووجودها، بأن تكون نفس الإضافة، لا ما يعرضه الأضافة. وذلك، مثل العالميّة والقادريّة والخالقيّة ونحوها. واتفقوا: على عينيّة القسمين الأوّلين بالنسبة إلى ذاته، تعالى، وعلى زيادة الثالث عليها. لاستلزام زيادة الأوّلين، لتركّب الذات، وحصول جهة فقدانيّة أو «معانيّة» لذاته القيّومة، تعالى شأنه. وأن يكون الشئ الواحد من جهة واحدة فاعلاً وقابلاً ولأمر فارد. واستلزام عينيّة الأخيرة أن يكون ذاته، تعالى نسبة اعتباريّة.

۱- أي: «على الاحتياج».

۲- أي: «قبل تحقق الحدوث».

ولكن، مبادئ تلك الإضافات راجعة عند المحققين منهم إلى قيوميته، تعالى،
 التي هي أيضاً، عين ذاته القيّومة، كما أنّ صفاته السَّيْلِيَّة راجعة إلى سبيل
 الإمكان، الرَّاجِع إلى وجوب الوجود، من جهة أنّ سلب السَّلب موجب للإنبات.
 وهذه الصفات، التي هي، من حيث مفاهيمها نفس الإضافة، لاشكّ في أنّها لازمة
 لذاته القيوميّة، قديمة بقدمها لأنّ في عروضها عليها وحدونها لها وعدم لزومها،
 قدح القاعده، القائلة بـ «أن الواجب الوجوب بالذات واجب الوجود من جميع
 الجهات والحِثَّات» وبالجملة: عدم لزومها لها مستلزم لحصول جهة إمكانيّة لذاته،
 تعالى.

قوله: «وعند الإِشْرَاقِيِّين» الح ٤/٦٨.

المراد من الأنوار القاهرة العقول العرضيّة، المسماة بأرباب الأنواع
 عندهم، والمثل المعلقة، التي هي من الموجودات المثاليّة. فإنّ العقول الطّوليّة، كلا
 الفريقين قائلون بها. والذي اختصّ الحكماء الإِشْرَاقِيّون، بأقول به، هي الطبقة
 المتكافئة، من العقول الصّادرة من الطبقة العالية من العقول المعبر عنها بالعقول
 العشرة، بالجهات المشاهديّة والإِشْرَاقِيّة والحبيّة ونحوها. وتلك الأنوار المجردة، مع
 الطّوليّة منها، من لوازم وجود الحقّ، تعالى، وهي باقيّة ببقائه، لا يبقائه، موجودة
 بوجوده، لا بإيجاده، قديمة بعين قدمه، عندهم: وسيأتي شرح ذلك في مبحث فعل
 الله، تعالى.

قوله: «وعند المشائين منهم» الح ٤/٦٨.

المراد بالصّور المرتسمة الصّور القائمة بذاته المقدّسة الوجوبية، تعالى شأنه العزيز.

ألّقى قيامها بها مناط علمه، التّفصليّ الكماليّ بالموجودات الخارجيّة، كلّها قبل الإيجاد المعبر عنه بالعلم العنانيّ. وقيامها بذاته الحقّة إنّما هو بالقيام عنه، لافيه. وهى من اللّوازم الوجوديّة له، تعالى، عند المحقّقين منهم حاصلة بالفيض الأقدس. لكنّ المتأخّرين منهم، لعدم بلوغهم إلى مقاصد هؤلاء الكبراء، جعلوا أعراضاً خياليّة، مرتمسة في ذاته المقدّسة، ومن الموجودات الذّهنيّة، لا العينيّة. وقد أفصح صدر المتألّهين عن مرامهم غاية الإفصاح، وأوصفه نهاية الإيضاح، وسرّجعه إليه فيه مبحث العلم، إن شأن الله تعالى.

قوله: «وعند الأشاعرة» الخ ۵/۶۸.

فإنّهم ذهبوا إلى زيادة الصّفات الحقيقيّة، بكلا قسميها: من الحقيقيّة المحضة، والحقيقيّة ذات الإضافة، على ذاته الحقّة الوجوبية، ووافقوا الحكماء في زيادة الإضافيّة المحضة، واختصّوا بالقول بزيادة القسمين الأوّلين. ثمّ إن عدّ الأنوار القاهرة من لوازم ذات الأوّل، تعالى إنّما يصحّ على ما ذهب إليه صدر المتألّهين، قدّه في إثبات هذه القواهر. وأمّا على ما يظهر من ظاهر مذهب الإشراق، فهى موجودات منفصلة عن وجود الحقّ، تعالى مبينة معه، كما صرّحوا به في زبرهم الفلسفيّة وعلى هذا، فلا يلائم ظاهر مذهبهم عدّ هذه من اللّوازم لوجود

الحق، تعالى. ولو كان المراد من اللّوازم مطلق ما يتبع وجود الشئ، ولا ينكف عنه، ولو من جهة كونه الشئ علّة تامّة له، فيكون عدّ العقول الطّولية، التي يقول بها المشائون، وبشيتها الإشراقية أيضاً، من اللّوازم لذاته الحقّة الوجوديّة أولى.

ولكن يمكن أن يكون جهة التخصيص: عدّهم هذه الأنوار القاهرة من مراتب علمه التفصيلي السابق على الإيجاد، بل حصر بعضهم العلم التفصيلي له، تعالى، السابق على إيجاد العالم، بهذه الصّور الثّوريّة المجردة، كما أنّ المشائين حصروه في الصّور المرتسمه الإلهية، وكلماتهم قابلة للتّوجيه، يصحّ أن يعدّ هذه من اللّوازم الوجوديّة لله، تعالى. أو أن تكون التّكته، في عدم عدّ العقول الطّولية من اللّوازم عند المشائين، كون الصّور المرتسمه المتّصله بذاته، المقدّسة الوجوديّة عندهم، أولى، بأن تعدّ من اللّوازم من هذه الأنوار المرسله، من جهة اتّصال وجودها بوجوده، تعالى، بل كونها من مراتب وجوده، ودرجات أسمائه وصفاته، ومن الصّقع الرّبوبيّ والحضرة الإلهية. كما أنّ الإشراقيين، الذين عدّوا القواهر من مراتب علمه، تعالى، يجب عليهم أن يجعلوها من مراتب وجوده، تعالى، ومتّصلة بذاته، تعالى، لامتّصه عنه، تعالى. وإن كان ظاهر كلماتهم، كما صرّح به صدر متألّه الإسلام لا يلائم ذلك.

وتعميم الأنوار القاهرة، بحيث تشمل العقول الطّولية أيضاً، ممكن. ولكن، بناءً عليه، يجب أن تجعل التّكة في تخصيص ذلك بالإشراقيين، عدّهم هذه الأنوار الكلّية، المجردة من مراتب علم الحق، تعالى، وحصرهم العلم التفصيلي في هذه الصّور

التَّوَرِيَّةُ، الْإِلَازِمُ عَلَيْهِمْ، بِحَسَبِ مَا التَّزَمُوا بِهِ، أَنْ يَجْعَلُوهَا مِنَ اللَّوَازِمِ الْمُتَّصِلَةِ بِهِ، تَعَالَى، دُونَ الْمُشَاطِينَ لَهُمْ جَعَلُوا الصُّورَ الْمُرْتَسِمَةَ مَنَاطَ عِلْمِهِ التَّفْصِيلِيِّ أَوْ تَكُونُ الثَّكَّةُ، أُنَّ، مَعَ عَدَّةِ الطَّبَقَةِ الْمُتَكَافِئَةِ مِنَ الْعُقُولِ مِنَ اللَّوَازِمِ، يَكُونُ عَدَّةُ الطَّبَقَةِ الطَّوَلِيَّةِ، الَّتِي هِيَ أَنْوَرُ وَأَقْفَرُ وَأَقْرَبُ مِنْهَا إِلَى الْمَبْدِءِ، تَعَالَى، مِنْ لَوَازِمِهِ، تَالِي، أَوَّلَى وَأُخْرَى وَالْيَقِ، فَتَدْبِرُ!

قوله: «وعند المعتزلة الأحوال» الح ۶۸/۵.

وهي الصفات الإضافية، مثل العالمية والقادرية ونحوهما، الَّتِي جَعَلُوهَا مِنَ الْأَحْوَالِ، أَيْ وَاسِطَةً بَيْنَ الْمَوْجُودِ وَالْمَعْدُومِ وَعَرَفُوا الْحَالَ: بِأَنَّهَا صِفَةٌ لِلْمَوْجُودِ، لَا مَوْجُودَةٌ، وَلَا مَعْدُومَةٌ. وَهَذَا مَذْهَبُ فِرْقَةٍ مِنْ مُعْتَزِلَةِ الْمُتَكَلِّمِينَ، الَّذِينَ ذَهَبُوا إِلَى ثَبُوتِ الْوَاسِطَةِ بَيْنَ الْمَوْجُودِ وَالْمَعْدُومِ، وَجَعَلُوا مِثْلَ الْعَالَمِيَّةِ وَالْقَادِرِيَّةِ وَالْخَالِقِيَّةِ وَنَحْوِهَا، مِنَ الصِّفَاتِ الْإِضَافِيَّةِ لِلَّهِ، تَعَالَى، حَالًا، وَزَائِدَةً عَلَى ذَاتِهِ الْمُقَدَّسَةِ، وَمِنْ لَوَازِمِهِ الْقَدِيمَةِ؛ وَلَيْسَ مَذْهَبًا لِمَجْمِيعِهِمْ.

قوله: «وعند الصوفية الأعيان الثابتة» الح ۶۸/۶.

المراد بالأعيان الثابتة الصُّورُ الْعِلْمِيَّةُ، الْحَاصِلَةُ فِي مَقَامِ الْوَاحِدِيَّةِ، وَرُؤْيَا الْمُفَصَّلِ مُفَصَّلًا، وَهِيَ لَوَازِمُ الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ الْإِلَهِيَّةِ عِنْدَهُمْ. وَهَذِهِ هِيَ الَّتِي يَعْبُرُ عَنْهَا بِالْمُهَيَّاتِ عِنْدَ الْحُكَمَاءِ.

وإِذَا سَمَّوْهَا بِالْأَعْيَانِ الثَّابِتَةِ، مِنْ جِهَةِ كَوْنِهَا ذَوَاتَ الْمَوْجُودَاتِ، وَحَقَائِقِهَا وَأَعْيَانِهَا، وَكَوْنِهَا غَيْرُ مَوْجُودَةٍ بِالْوُجُودِ الْخَارِجِيِّ، أَوْ ثَابِتَةٍ بِثُبُوتِ ذَاتِهِ، تَعَالَى،

غير متبدلة، ولا متغيرة أصلاً والفرق بين قولهم ، وبين مذهب القائلين بالصّور المرتسمة، أنّ القائلين بالصّور يجعلونها أعراضاً، وموجودة بالوجود الذهني، وهؤلاء يجعلونها ثابتة، منفكة عن الوجود مطلقاً، ونظير الثابتات الأزليّة عند القائلين بثبوت المعدومات. إلا أنّ القائلين بثبوت المعدومات يجعلونها ثابتة في الخارج، وهؤلاء يجعلونها كذلك في الذهن. ولكن هذا إما هو على ظاهر مذهبهم، وإلا فهم أجلّ شأنًا من القول بذلك، وأمثاله من الترهات والأباطيل. وبالجملّة: هؤلاء أيضاً، يجعلون تلك الأعيان من لوازمه، تعالى، كباقي الفرق القائلين بثبوت لوازم لذته الحقّة الوجوبيّة، فتدبر!

قوله: «للدلائل التّوحيد» الح ٧/٦٨.

وأيضاً، أنّها من توابع الذات الوجوبيّة وصفاتها. وواجب الوجود بالذات لا يمكن أن يكون من الصفات التابعة، واللّوازم القائمة بالغير. ثمّ أنّ ههنا إشكالين: أحدهما أنّ هذه الأمور، التي هي من لوازم ذاته الحقّة الوجوبيّة عند كلّ فرقة. لا بمفعولة، بلا بمفعوليّة ذاته، تعالى، كما هو شأن كلّ لازم بالتسبب إلى ملزومه. فإنّ الملزوم لو كان بمفعولاً ومعلولاً لغير يكون لازمه أيضاً، كذلك لكن بالتبع وبالعرض. ولو كان غير محمول كان لازمه لا بمفعولاً، بلا بمفعوليّة الملزوم. فإذا كان ذاته، تعالى، واجبة غير بمفعولة، تكون لوازمها أيضاً غير بمفعولة، بلا بمفعوليّتها فلا يمكن جعلها نقضاً لما ذهبوا إليه ، من أنّ علّة حاجة المعاليل هو الحدوث ، دون الإمكان لأنّ كلامهم في المعاليل المجعولة، دون اللّوازم

الغیر المجعولة.

والثانی، أَنَّ القائلین بثبوت اللّوایم لذاته الحقّه الوجوبیّه، أكثرهم قائلون بأنّ علّة الحاجة إلى العلّة إنّما هو الإمكان، دون الحدوث، فلعلّ ذهابهم إلى إثباتها مبنيّ على هذا الأصل فلا يكون ذهابهم إلى إثباتهم دليلاً على بطلان مذهب الخصم، كما لا يخفى. وأيضاً، هذه الأمور، من الصّفات عند القائلین بها، لا من الأفعال. وأيضاً، لازم المهیّة، كما صرّح به سابقاً اعتباریّ. والكلام فی الأمور المتأصّلة الخارجیّة. فتأمّل!

والجواب، عن الإشکال الأوّل والأخیر، ما أفاده ، قدّه، من أنّ المقصود من هذا الكلام: أنّ عدم سبق العدم لا يمنع الاستناد . وبالجمله: هذا الكلام للتأنیس ورفع الاستبعاد، وتدلّیس لو فرض أنّه دلیل على إبطال مذهبهم، وبرهان على إثبات ماذهب إليه. وعن الإشکال الثانی، أنّ بعض القائلین بإثبات اللّوایم، من الذاهبین^۱ إلى أنّ علّة الحاجة هو الحدوث، دون الإمكان. وهذا المقدار يكفي في إزالة الاستبعاد، وتأنیس الأذهان الآبیه عن قبول الحقّ الصّریح ، والمذهب الصّحیح، والرأى الفعل الجزل الكامل.

قوله: «ومقصودنا» الخ ۹/۶۸.

إن قلت: استناد اللّوایم إلى الملزوم ليس بأن يتخلّل جعل بينهما، لمنافاة

^۱ - أي: «إثبات هذه اللوایم».

^۲ - أي: «هي من الذاهبین....».

للملازمة بينهما، بل مرجعه إلى مجرد التبعية في الوجود. ومراد القائلين بكون علة الحاجة هو الحدوث، كونه علة أو شرطاً، لكون الشيء موجوداً وبحولاً يجعل العلة وإيجادها، لافي مجرد التبعية في الوجود، فكيف يكون هذا دليلاً على بطلان مذهبوا إليه؟

قلت: لا شك، أن لوازم وجود الواجب ليست قديمة بالذات، لقيام الدليل على التوحيد، ولأنه مما يسلّمه الخصم أيضاً. وإذا لم تكن واجبة الوجود، فتكون محتاجة في وجودها إلى الملزوم، ومستندة إليه. وهذا المقدار يكفي في إبطال مذهب الخصم، وإثبات أن الاستناد إلى العلة ليس مشروطاً بسبق عدم وليس الكلام في كيفية الاستناد.

وأنه بتخلّل الجعل، أو من دون تخلّله. فإنّ علة ذهاب الخصم إلى جعل الحدوث علة أو شرطاً، توهم امتناع استناد الشيء إلى العلة من دو سبق عدم. وهذا المقدار مما يكفي في رفع هذا التوهم، فتدبر!

قوله: «ومنها امتناع الشرط» الح ١١/٦٨.

أقول: هذا دليل على عدم شرطية الحدوث. ويستفاد منه عدم كونه علة مستقلة، أو جزء منها بطريق الأولوية. حيث أن أثر الشيء لا يمكن أن يكون مبيناً له ومعانداً لشيء إذا لم يجوز أن يكون شرطاً له، فكيف يمكن أن يكون علة أو جزء علة له؟ مع أن وجود وجود الملائمة بين العلة وجزئها، مع العلول، أكد من

الشَّرْطُ مع المشروط.

فإن قلت: لعلّ مراد القائلين بالاشتراط، أن الشئ إن لم يكن مسبوقاً بالعدم الزمانيّ، أو الدهريّ يكون موجوداً. والوجود ملاك الضرورة ومناط الغناء عن العلة، فلا يمكن أن يكون مستنداً إلى العلة. بخلاف ما إذا كان معدوماً، فإنه لفقده الوجود محتاج إلى علة موجودة له فالمقوصد بالاشتراط اشتراط فقدالضرورة الحاصلة بالوجود، لا اشتراط نفس العدم، من حيث هو عدم.

قلت: الآن حصص الحق، وذهب الباطل، «إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقاً»^۱ وجفاء. حيث أذعنت بأن مناط الحاجة هو الفقر الإمكان، كما أن مناط الغناء هو الضرورة والوجوب. والشئ إذا كان بحسب ذاته ممكناً محتاجاً إلى العلة، فالوجود الحاصل له، من أيجاد العلة وإفاضتها، لا يكون منافياً للضرورة الحاصلة له من العلة. ولذا قالوا: إن نسبة الإمكان إلى الوجوب نسبة النقص إلى الكمال. وأيضاً، كما أن الشئ عند الوجود متّصف بضرورة الوجود، كذلك عند العدم متّصف بضرورة العدم. فلو كان الأوّل عن الاحتياج إلى العلة، فكذلك الثاني يكون مانعاً عنه أيضاً، فرجع الأمر بالآخرة إلى أن ما هو سبب للاحتياج كون الشئ ربطى التجوهر، فاقرة المهيّة والذات، المعبر عنه بالإمكان، فتدبر!

قوله: «لأن المعاند» الخ ۱۴/۶۸.

أى: الوجود يجب أن يكون مقارناً لتأثير الفاعل، مقارنة الأثر للتأثير. وأيضاً

الإيجاد عين الوجود ذاتاً، وغيره اعتباراً. العدم معاند للوجود لا يجتمع معه فيكون معانداً لتأثير الفاعل، الذي يجب أن يكون الوجود، مقارناً له، ومجتمعاً معه.

قوله: «بيانه أن المحوادث» الخ ١٦/٦٨.

إن قلت: هذا مصادرة مع المطلوب الأول، حيث أن احتياج الشيء، حال البقاء، إلى العلة مبني على كون علة الحاجة هو الإمكان، دون الحدوث. والقائلون بأن علة الحاجة هو الحدوث لا يقولون باحتياج الحوادث، حال البقاء، إلى العلة، حتى يكون هذا ردّاً عليهم.

قلت: القائلون بشرطيّة الحدوث ليسوا بمتفقين على عدم احتياج الشيء، حال البقاء، إلى العلة، بل بعضهم قائل باحتياجه، حالة البقاء أيضاً إلى العلة، سيما القائلين بدخليّة الإمكان في الحاجة إلى العلة أيضاً فهذا يكفي في إلزامهم بكون العلة هو الإمكان دون الحدوث. لأنّ البقاء، كما أفاده، قدّه، مقابل الحدوث. فهو لا يمكن أن يكون دخيلاً في الاحتياج إلى العلة، حال البقاء أصلاً. وأيضاً. احتياج الشيء إلى العلة حال البقاء ضروريّ لا ريب فيه أصلاً. والمقصود من هذا الدليل إثبات الحقّ القراح، لا صرف إسكات الخصم، حتى يقدح هذا في أرغامهم فإنّ فيما أقيم من الأدلة، ممّا مرّ أو سيجي الإشارة إليها، غنيّ وكفاية لإرغام أنوفهم، فتدبر!

قوله: «ليس الحدوث علة» الخ ٢/٦٩.

لما ثبت من الأدلة الماضية عدم استقلال الحدوث في العلّية، أراد إثبات عدم دخالة في الاحتياج أصلاً ورأساً، فقال: «ليس...» وهذه الأقوال الثلية للمتكلمين،

وقد ذكروا في الكتب المبسوطة نكتة دقيقة لاختلافهم في القول، وتغايرهم في المذهب والمسلك، تركناها للاختصار.

قوله: «يق الشئ قرّر» الخ ۱۰/۶۹.

أى: قرّر بحسب التقرّر الماهوى، في نظر العقل، وفي الوجود الذهني، حيث أن العقل يتصور مهية الممكن ويضعها أولاً، ثم يضع إمكانها ويصدق بثبوته لها. فيحكم العقل بتصور مهية الممكن، ويضعها أولاً، ثم يضع إمكانها ويصدق بثبوته لها. فيحكم باحتياجها إلى العلة من جهة إمكانها. ثم يطلب لها علة، تكون علة لوجوبها ووجودها. فيحكم بإيجاب العلة لها من جهة القاعدة المقررة، أن الشئ مالم يجب لم يوجد، ثم يحكم بوجوبها بسبب الإيجاب. وبعد ذلك يحكم بإيجاد العلة لها، ووجودها عقيب ذلك الإيجاب.

قوله: «مع أنه لم يقصده الخصم» الخ ۳/۷۰.

وذلك، لأنه، اشترط سبق العدم على وجود الحادث. والعدم البدلى ليس بسابق على ذلك الوجود، لأنه العدم الذى يكون في مرتبة ذلك الوجود، وبدلاً ونقيضاً له، لا العدم السابق عليه، كما سيصرّح به. وبعبارة أخرى العدم البدلى عبارة عن العدم، الذى يكون الشئ باعتبار مهية، من حيث هي هي، قابلاً للاتصاف به بالوجود، وباتصافه بكل واحد منهما يرتفع الآخر. وهذا بخلاف العدم السابق، فإنه ليس باعتبار لحاظ مهية الشئ، بل باعتبار حاله في نفس الأمر والواقع.

قوله: «مع قطعاً لتظر عن كونها مظهراً» الخ ۴/۷۰.

أى: مع قطع النظر عن كون المهية مظهراً للفيض المقدس، النفس الرحمانى، وتنورها بنور الوجود، أو مع قطع النظر عن كونها مظهراً للتجلي الأسمائى، وبجلاء لاسم من الأسماء الالهية القيومية. إذ هى بهذا النظر متورة بنور الله، التافذ فى أقطار السموات والأرضين، مستظلة بظلمها الممدود، الظليل القام لظلمة ليل العدم الأليل.

قوله: «ولو فى زمان تنورها بالوجود» الخ ٥/٧٠.

أى: هذا عدم الشئ فى الحقيقة، لكن مع قطع النظر عن مظهرته للتجلي الالهى، ولو كان قطع النظر عن ذلك فى زمان تنوره بنور الوجود، بمعنى أنه، لامنافاة بين تنوره بنور الوجود، وقطع النظر عن تنوره ووجوده، والحكم بقابلية للأنتصاف بالعدم مع قطع النظر عن ذلك التنور. إذ مرجعه إلى عم الاعتبار، لا اعتبار العدم.

قوله: «تقيض الواحد واحد» الخ ٨/٧٠.

أقول: لما مر سابقاً من أنه، على تقدير التعدد يلزم ارتفاع التقيضين، فراجع.

فِي بَعْضِ أَحْكَامِ الْوُجُوبِ الْغَيْرِيِّ

قوله: «لا يوجد الشيء بأولوية» الخ ۱۰/۷۰

أقسام الأولوية، بحسب الاحتمال العقلي، أربعة : لأنها إما ذاتية، أو غيرية، وكل واحدة منها، إما كافية في الوجود، أو غير كافية فيه. وأما احتمال اجتماع الذاتية مع الغيرية، والكافية مع غير الكافية، وإن كان معه تصير ثمانية، فهو احتمال بدوي، يرتفع بأدنى التفات فلا يقدح في المحصر، كما في جميع التقسيمات، وذلك لأن اجتماع الذات مع الغيري مثل اجتماع الإمكان الذاتي مع الغيري الذي قد مرّ عدم إمكانه وأيضاً أنه، إن كانت أولوية واحدة، يلزم من ذاك الفرض اجتماع علتين على معلول واحد، وإن كانت غير أولوية واحدة، فهو مع كونه غير متصور خلاف الفرض، سيما في الكافية منهما، فإنه مثل اجتماع الوجوب الذاتي مع الغيري. وأما الغير الكافة منهما أو الكافية من إحدیهما، وغير الكافية من الأخرى، فهو أيضاً غير متصور، إن كانت واحدة، وإن كانت متعددة، لم يكن من مورد الفرض، الذي هو اجتماع الذات مع الغيري، مع أن وجه الاستحالة في الجميع واحد، كما سنشير إليه.

قوله: «وما لم تدخل في دار الوجود بالعرض» الخ ۱۷/۷۰.

أقول: هذا، على مذاق القائلين بأصالة الوجود، ظاهر، وأمّا على مذاق القائلين بأصالة المهيّة، فهي وإن كانت متقدّمة على وجودها بالتجوهر، ولكنها أيضاً، في حال الوجود الذهني، لا من حيث كونها في حال العدم. فإنّها في هذه الحالة، على غير مذهب القائلين بثبوت المعدومات، لا تكون شيئاً مذكوراً. وأيضاً، القائلون بأصالتها، إنّما يقولون بأصالة المهيّة المنتسبة إلى الجاعل، لا المهيّة من حيث هي هي، التي هي من هذه الحيثيّة ليست إلّا هي. إذ قد مرّ أنّها اعتباريّة عند الجميع. فهي مع قطع النظر عن الانتساب ليست بشيء، حتّى يمكن أن تقضى الأولويّة، كافية كانت أو غير كافية، مع أنّ اقتضاها الأولويّة الوجود فرع بمجانستها مع الوجود. إذ الشئ لا يقتضى مالا يجانسه وبيانه: «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ»^١، فتأمل!

قوله: «حتّى أنّه لم تصدق» الخ ١/٧١.

لأنّها، قبل الوجود مطلقاً، ليست بشيء، حتّى تصدق على نفسها. لأنّ ثبوت شئ لشيء فرع ثبوت المثبت له. وإذ لا ثبوت لها، فكيف تصدق على نفسها؟ قوله: «وذاتها وذاتيها» الخ ١/٧١.

جواب لسؤال مقدّر، وهو أنّكم اعرفتم فيما سبق، سيّما مقام عدّ المراتب، بأن تقرّر مهيّة الشئ، وإمكانها وحاجتها متقدّمة على وجودها، وقلتم الشئ قرّر، فأمكن الخ، فكيف تقولون هنا، أنّها قبل وجودها لم تكن شيئاً، من الأشياء؟

فإنّ هذا في حكم نفي تقدّمها على وجودها، وهذا تناقض في القول وتجمع في الكلام.

والجواب: أنّ ما قلنا: من تقدّم هذه الأمور على الوجود، لم يكن باعتبار وجودها الخارجيّ. ولم يكن مقصودنا من هذا التقدّم بالعلية، والذات، والزمان، والشرف، والرتبة، حتّى يتصورها ذات بدون الوجود، ويتصور تقدّمها على الوجود، بل كان باعتبار وجودها في الذهن: حيث أنّ الذهن دارالمهيئات، ومن جهة عدم إمكان حصول الحقايق الوجودية في الذهن، بحقايقها، بخلاف المهيئات. وتقدّمها أيضاً على رتبة وجودها، بالمعنى والمفهوم، أى: من حيث لحاظ الذهن عند جعله المهيّة موصوفة والوجود صفة لها، لا بالوجود والحقيقة.

فإن قلت: ما أفادة المصنّف في المقام مخالف لما بيّنه في مبحث التقدّم، حيث صرح بأنّ تقدّم المهيّة على الوجود بالتجوهر، إنّما هو على مذاق القائلين بأصالتها، وأمّا على مذهب القائلين بأصالة الوجود، فهو مقدّم عليها بالحقيقة، كما هو مذهب صدر المتأهلين، قدّه. مع أنّه لم يذكر التقدّم بالمعنى في هذا المبحث، في قبال سائر أقسام التقدّم، ولم يعدّه قسماً آخر، حتّى يرفع الخلاف من البين.

قلت: الظاهر أنّ مرادة هذا التقدّم هنا، هو التقدّم هنا، هو التقدّم بالتجوهر. لكنّ الفرق بين القولين هو أنّ القائلين بأصالة المهيّة يقولون بتقدّمها على الوجود في نفس الأمر وهو، قدّه، قال بهذا، من حيث لحاظ الذهن ومن حيث نظره. من جهة جعله المهيّة موصوفة بالوجود، وهو صفة لها. وكونها من هذا الحيث - مع لوازمها

التي تلزمها، مع قطع النظر عن الوجود - مقدّمة عليه، لافي الواقع ونفس الأمر.
ويمكن أن يكون مراده من هذا التقدّم، لا ما هو من أقسام التقدّمات
المعروفة بل التّقدم بلحاظ صرف المفهوم، أي: من حيث النسبة الحاصلة من قياس
مفهوم كلّ واحد، من المهيّة والإمكان والاحياج، إلى مفهوم الوجود. فإنّ في هذه
النسبة حيث يجد الّذهن الاحتياج فرع الإمكان، ويجد الإمكان التّساوى أو
اللاقتضاء - النسبة إلى الوجود والعدم، فيحكم بتقدّمها على الوجود والعدم، ذهنياً
ولحاظاً، لا ملحوضاً وواقعاً.

فإن قلت: إذا لم يكن هذا التّقدم، بحسب الواقع ونفس الأمر، فكيف حكم
سابقاً من جهة بامتناع عليّة الحدوث للحاجة؟ فإنّ امتناع ذلك، واقعاً وفي نفس
الأمر، مبني على التّقدم التّفسّ الأمرى، لا الحاصل بصرف الاعتبار واللّحاظ، كما
لا يخفى.

قلت: ليس المراد، أنّ هذا التّقدم بصرف الاعتبار واللّحاظ الغير المطابق
للواقع، لأنّ هذا اللّحاظ أيضاً مرتبة من مراتب الواقع، بل المراد، أنّه ليس في حاقّ
الواقع، مع قطع النظر عن المعنى والمفهوم، بلحاظ الوجود والحقيقة. فإنّ هذا
الاعتبار أيضاً من مراتب نفس الأمر، كما سيشير إليه، فيما سيأتى بقوله: «قلت هذا
السّبق اللّحوق» الخ.

قوله: «كذا تنفى... الأولويّة» الخ ٧١/٤.

أقول: وهذا وجه آخر، وهو أنّ إعطاء الأولويّة، إن كان من قبل العلّة

الواجبة، يلزم انقلاب وجوبه^۱ إلى الأولوية، التي هي في معنى الإمكان. لأنّ الشئ لا يمكن أن يقتضى ما لا يشاكله ولا يجانس.ه. وأيضاً، الأولوية، لما كانت في معنى الإمكان، من جهة بقاء التسوية معها لأجل عدم كفايتها لطرد العدم، فيجب أن تكون موجودة في العلّة الواجبة، حتّى تتمكّن من إعطائها. وأيضاً، لما كان المفروض أنّ الممكن من ذاته يتساوى نسبته إلى الطرفين، فإيجاد أحدهما بدون جعل الآخر ممتنعاً، غير موافق لسنة الحكمة الثامنة القائمة. مع أنّ حيثيّة الوجود، والإيجاد عين حيثيّة الوجوب والضّرورة، فكيف يمكن أن يكون بالغا إلى حدّ الأولوية، الغير الوجوبية؟

وأما ما أفاده، قدّ، في الحاشية من لزوم أن لا يكون الصّادر الأوّل العقل الأوّل، بل أولوية، الصّادرة من المبدء، على تقدير الأولوية الغيريّة، فغير تامّ عند أهل التحقيق، لأنّه^۲ مثل الوجوب بالغير تابع^۳ لجعل وجود العقل وقوله: «أنّ الوجوب بالغير راجع إلى عين ذات الفاعل»، غير مسلّم، من حيث نسبة الوجوب إلى المعلول. فإنّ للوجوب نسبتين: إحداهما، من حيث إضافته إلى العلّة الموجبة، وهو من هذه الجهة عين ذات الفاعل، والأخرى من جهة صيرورة الشئ بالعلّة ممتنع العدم، لازم التحقيق، وهو من هذه الجهة عين وجود المعلول، وصفة له.

^۱ - «وجوبها»، خ ل.

^۲ - «لأنّها»، خ ل.

^۳ - «تابعة»، خ ل.

فلا يمكن أن يكون عين العلة، وذلك كما في الأيجاب بعينه، كما تحقق في محله،
فتدبر!

قوله: «كلاهما متساويان» الخ ٧/٧١.

أى: متساويان، من حيث جواز وقوع الطرف الآخر معهما، وبقاء التسوية
وإمكان السؤال بـ «لم» بحاله.

فإن قلت: لما كان علة السؤال بـ «لم» بطلان الترجيح بلا مرجح، وهذا مما
يقطع مع الترجيح الأولوية، ولو غير بالغة إلى حدّ الوجوب، فلا يبقى السؤال، بـ
«لم» معها بحاله.

قلت: لما كان مع تحقق هذا الترجيح، الطرف الآخر جائز الوقوع، الملازم
لجواز ترجيحه، فكان وجوده كعدمه، فلا يقطع به السؤال يبقى معه التساوى، كما
لا يخفى. مع أن فيه جواز ترجيح المرجوح على الرّاجح، الذى هو فى البطلان مثل
الأول بل أولى منه بالبطلان والفساد.

قوله: «ثمّ هذا وجوب» الخ ١٠/٧١.

المقصود من هذا الكلام، وذكر الوجوب اللاحق فى المقام، تفرّيع
قوله: «بالضرورين» الخ عليه، أو ما أشرنا إليه، من أن حيث الوجود
عين حيثية الوجوب، فكيف يمكن أن يتحقّق بالأولوية الغير الكافية؟ مع أنه، أيضاً من
أقسام الضرورة والوجوب، يجب أن يذكر فى مبحث الجهات الثلاث، لم يذكر سابقاً
وأخر ذكره هنا، لتكنة التى أشير إليها.

قوله: «ونسبة الوجوب» الخ ۱/۷۲.

لو كان المراد بالإمكان الذاتيّ فالمقصود من هذا الكلام ما أفاده، قدّه. ويمكن أن يكون المراد عدم توهم البينونة العزليّة بين الممكن الذاتيّ والواجب، وعدم جواز استناده إليه، تعالى، من جهة عدم المشاكلة بين الواجب والممكن. مع لزوم المناسبة بين العلّة والمعلول، «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ». وإثبات التوحيد الخاصّ بل أخصّ الخواصّ، لو كان المراد من الامكان المكان الفقريّ: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ» الآية، فتدبر!

قوله: «كالمادة» الخ ۷/۷۲.

لأنّ الامكان الذاتيّ صرف الّا اقتضاء، الذي لا يباين ولا ينكر الاقتضاء ونسبة إليه نسبة المادة والقوّة إلى الصّورة، والفعليّة. حيث أنّ كلّ ممكن قابل للاتّصاف بالوجوب، كقابليّة اتّصافه بالمادّة بالصّورة، من جهة إمكانه. والقابليّة شأن المادّة، كما أنّ طرد القوّة والفقدان شأن الصّورة، لكنّ لما كانت المادّة الصّورة من اجزاء الجسم، ومن الموجودات العينيّة، والامكان والوجوب، باعتبار مفهومًا، من الأمور الاعتباريّة، جعلهما كالمادّة بالنسبة إلى الصّورة، حيث أنّه فإن في الوجوب، ومتّحد معه، كاتّحاد الّا متحصّل مع المتحصّل، واللاشيء مع الشّيء، والعكس مع العاكس: «أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ»^۱ ولكنّ لما كانت المادّة

^۱ - الاسراء (۱۷)، ۸۴.

^۲ - الفرقان (۲۵)، ۴۵.

القوة المتوفرة، التي هي أصل القوى، والصورة الفعلية، الصورة المصطلحة الفعلية، الفعلية، المتصلة بالشئ، والوجوب الذاتي الفعلية، التي هي أصل الفعلية، وقامها، والامكانات الفكرية الأشعة الظلية، المنعكسة من الهباء المنثور والفيض المقدس، الذي هو بمنزلة المادة بالنسبة إليها، وبالنسبة إلى الوجوب المطلق باعتبارين مختلفين، فلذلك جعلهما كالصورة والمادة.

فِي الْإِمْكَانِ الْإِسْتَعْدَى

قوله: «غير الإمكان الوقوعي» الخ ۱۵/۷۲.

أقول: قد مرَّ أنَّ للإمكان معانٍ سبعة: الخاص، والأخص، والعام، والاستقبالي، والوقوعي، بالمعنى الأعم، والأخص، والفقري. الامكان الذاتيّ المصطلح هو الإمكان الخاص. وقد مرَّ تعريف الأربعة الأولى. وتفسير الخامس ما أفاده بقوله: «والمفسر» الخ، وهو أخص من الإمكان الذاتيّ لأنَّ عدم العقل الأوّل ممكن، بالامكان الذاتيّ، غير ممكن، بالامكاني الوقوعي. إذ يلزم من فرض وقوعه^١ محال، وهو عدم الواجب، تعالى. ولكن في استلزام الممكن بالذات للمتنع بالذات إشكال، ذكر في محله. ولكن وجوده^٢، ووجود سائر المجرّدات، ممكن بالامكان الوقوعي، إذ لا يلزم من فرض وقوعها محال. وكونها لازم الوقوع، بالنظر إلى كون علّتها الواجب بالذات، لا ينافي إمكانها بهذا المعنى، إذا الامكان لا ينافي الوقوع. والسادس، هو الامكان^٣ الاستعدائي المختصّ بالماديات، بالمعنى الأعم من الموجود

^١ -أي: «وقوع عدم العقل».

^٢ -أي: «لكن وجود العقل».

^٣ -«المستفاد من كلام المحقق الطوسي، قده، اتحاد الاستعداي مع الذاتيّ».

في الموضوع والمادة - بالمعنى الخاص، المقابل للموضوع - ومن المتعلق للنفوس المجردة. وذلك لبرائة المجرّدات المرسلّة الكلّية عن القوّة والامكان استعدادي.

قوله: «للمادة» الخ ٣/٧٣.

المراد بها المادة بالمعنى الأعمّ من مقابل الموضوع، أي: محلّ الصّور التّوعيّة، وموضوع العرض، ومتعلّق النفس.

قوله: «فلعلّ المراد به التّنظير» الخ ١٠/٧٣.

أقول: ما أفاده صدر المتألّهين ، قدّه مبنيّ على اتّحاد العرض مع الموضوع، وأنّ مادّة الشّي من جهة كونها مادّة بالذّات، نفس القوّة والاستعداد، لاشي له القوّة والاستعداد^١ وكونه شيئاً من جهة أخرى، لا يكون هو بها قوّةً وشأنية، سيّما على التّركيب الاتّحاديّ بين المادة والصّورة. فموضوع الاستعداد، من جهة كونه مادّة، نفس القوّة والاستعداد، لاشي له القوّة والاستعداد، وإلا لكانت آية^٢ عن القوّة والاستعداد إذ لم يكن مادّة بالذّات للشّيّ المستعدّ له، فتدبرّ!

قوله: «لأنّ الهيولى التي هي» الخ ١٧/٧٣.

أقول: هذا على مذاق المشائين، القائلين بالجهات الستّ للعقول، التي بها تصير واسطة في إفادة مادونها صدوروه عن المبدء فإنهم، لما اتّفقوا على أنّ

^١ - بهالاصل: «... مادة بالذّات له نفس القوّة والاستعداد له لا شيء له القوّة والاستعداد».

^٢ - «هكذا آية»، خ ل.

^٣ - أي: «بالجهات الست».

الواحد الحق لا یصدر عنه إلا الواحد، جعلوا بسبب هذه القاعدة المسلّمة الصّادر من المبدء أولاً هو وجود العقل الأوّل، أو مہیتہ علی الخلاف، ولكن وضعوا له جهات ستّ هي: جهة الوجود، والوجوب، والامكان، والمہیة، وتعلّق المبدء، تعالی وتعلّق الذّات، وذهبوا إلى أنّه، بسبب الجهة الأشرف یصیر واسطه لصدور عقل آخر، وبالجهة الأخسّ، واسطه لافادة الفلك بنفسه وبدنه حتّى تنتهی إلى الفلك التاسع، الذی هو فلك القمر، والعقل العاشر الذی هو واسطه في إفاضة الصّور، والتّفوس على المادّة هو فلك القمر، والعقل العاشر الذی هو واسطه في إفاضة الصّور، والتّفوس على المادّة و الأبدان. وجعلوه، بمجہاتہ الستّ، واسطه لافاضه هیولی عالم العناصر، وصورته الجسمیة، والصّور التّوعیة للعناصر الأربعة، ولما لم تكن هذه المجہات وافیه لصدور كثرة التّفوس والصّور، جعلوا وساطتها في إفاضتها، بسبب المجہات الاستعدادیة، الحاصلة للهیولی بسبب الحركات الفلكیة، والصّور السابقة. ولكن ذهبوا إلى أنّ صدور الھیولی بسببه، إنّما هو من الجهة الأخسّ، وهو إمكانه ومہیتہ. وهذا هو مراده، قدّه، بقوله: «إنّما نشأت» الخ.

ولكن علی طریق الاشراقیین منهم، لا اعتبار بهذه المجہات الاعتباریة فی الوسطة الایجابیة. بل الدّخلیل فیها عندهم المجہات الاشراقیة، والشّہودیة، والحبیة، والقهریة، والذّلیة، ونحوها، للعقول الطّولیة، والعرضیة، علی ماسیجی شرحها، وکیفیة انبعاث الكثرة عنها فی محلّه. ولكنّهم أيضاً یجعلون صدور

المادّة مستنداً إلى الجهات الخسيّة للعقول، التي 'مبدئها وأصلها، هو إمكاناتها الذاتيّة. فيصحّ أيضاً أن يقال أن صدور الهيولى ونشوها على مذاقهم أيضاً بسبب الامكان إلا أنه ، يجب أن يفسّر العقل الفعّال حينئذ، بما يعمّ العقل العاشر الطوّلى، والعقل العرضيّ الذي يدبّر عالم العناصر ومُفَوّضٌ إليه، كد خدائيّة حضرة التّاسوت. قوله: «والتّعين ناشٍ» الخ ٤/٧٤.

إن قلت: هذا يخاف ماورث عنهم، من أن العطيات على حسب القابليّات، وماورد من استواء الحقّ بالنسبة إلى كلّ شئ. فإنّه، عليه كيف يمكن استناد التّعين إلى الفاعل، مع أنّه مستوى التّسبة إلى طرفي المعلول؟

قلت: قد مرّ منّا القابل أيضاً من فيضه الأقدس، وأنّ استواء نسبة، من حيث القدرة إلى الطرفين. لا ينافي اقتضاء جوده التّام، ورحمة الواسعة لفلق ظلمة العدم بنور الوجود، وتعيّنه لطرف الوجود والتّور، من جهة مشاكلة لذاته المقدّسة، فتأمّل! قوله: «سوّغ أن يزول» الخ ٥/٧٤.

إنّما عبّر بالسوّغ، الذي هو بمعنى الجواز. مع وجوب طرد القوّة بطريان الفعلية لجواز أن لا يجعل المستعدّ له لعارض، ومانع، فتدبّر! قوله: «والسادس أن فيه» الخ ١١/٧٤.

أقول: بل على الحركة الجوهرية فيه الاشتداد، دون الذّواتي، فتدبّر.

فِي الْقَدَمِ وَالْحُدُوثِ

قوله: «فِي الْقَدَمِ وَالْحُدُوثِ» الخ ۱۶/۷۴.

أقول: هذه الفريدة بمنزلة الاحوال، في السلوك العلمي. وهي من مهمات مسائل الحكمة النظرية، إذ بها يعرف كيفية تقدم الحق على العالم، وسريان الحدوث الزوال في شراشر العالم، وذراتها، كما سنبينه.

قوله: «تريد في العبارة» الخ ۱۷/۷۴-۱/۷۵.

أقول: المستفاد من كلام المحقق اللاهيجي، أن المسبوقية بالغير أعم من المسبوقية بالعدم، من جهة أن المتبادر من عدم الغير المجمع.

قوله: «فيه إشارة إلى أن التعريف» الخ ۳/۷۵.

أقول: مراده، قدّه، أن مفاهيم هذه الامور بديهية غير محتاجة إلى التعريف الحقيقي، من جهة أنها كميّات طارئة على الوجود، وذات تأس به في البداهة. أو من جهة أن مداليلها أمور اصطلاحية، لاحقايق عينيته لها، حتى تكون لها تعاريف حقيقية غير ما يذكرها في عرف أهل النظر، فتأمل! والمقصود من هذا الكلام دفع ما يقال: أن المسبوقية المأخوذة في تعريف الحدوث، وعدمها تعريف القدم: إما أخفى منهما وإما يؤخذان في تعريفهما، وهذا مما يخل بالتعريف. فأجاب بأن

التعريف المذكور اسمي، لا حقيقي، حتى يضره ما ذكر من المحذور، فتدبر!

قوله: «كما قال الشيخ الممكن» الخ ٧٥/١٢-١٣.

أقول: ليس مراد رئيس الحكماء، قدّه، من هذا الكلا، أن الممكن يقتضى من ذاته اللّيسية والعدم، حتى يقال: أن هذا شأن المتنع، على مذاق المشهور. فإنه لو اقتضى ذات الممكن العدم، قد تقرر، أن ما بالذات لا يزول إلا بزوال الذات، فلا يمكن أن يتتور بنور الوجود بسبب العلة. بل المراد من هذا الكلام: أن هو هو، بوجود، وعدم الوجود هو اللّيسية والعدم، فهو بحسب ذاته مقتضى للاقتضاء الذى لازمه اللّيسية والعدم، كما صرح به المحقق الطوسى، وصدر المتألهين، قدّهما.

قوله: «كالطبع» الخ ٧٥/١٥.

الحدوث المسمى بالحدوث الجوهري والذّاق، مما أبداء صدر المتألهين، قدّه فإنّ الحدوث الزّمانيّ، قد كان في عرف الحكماء^١ يطلق على حدوث الزّمانيّات، والذّاق، على حدوث الزّمان. وقد أطلق الحكماء على كليهما الزّمانيّ، وجعلوا الزّمانيّ أعمّ من أن يكون زّمانيّ بذاته، أو بسبب كونه في الزّمان أو طرفه^٢ على وجه الانطباق أو لا على وجه الانطباق.

ولكن، كلا الفريقين، لما كانا من المنكرين للحركة الجوهرية، جعلوا الحدوث الزّمانيّ للزّمان، بالذّات، ولما يقع فيه أو في طرفه، بالعرض. وزعموا، أن جواهر

^١ - «المتكلمين» غ ل.

^٢ - أى: «طرف الزمان».

الأجسام العنصرية ثابتة ، وصفاتها متجددة ، وأنها بسبب سبق وجودها بالعدم «الغير المجامع» ، ومن جهة تجدد صفاتها وتغير عوارضها ، متصفة بالحدوث الزماني بالعرض وإن كانت ، من حيث ثبات ذواتها غير متصفة به . وأما الأفلاك ، فزعموا أنها لتقدمها على الزمان ، من جهة حدوثه من حركتها عندهم ، غير مسبوقة بالزمان والمدة أصلاً .

وصدرمتأله الحكماء ، قدّه ، حيث أثبت بالبرهان التأثير العرشي تحقق الحركة والسيلان في ذوات الاجسام مطلقاً ، من الفلكيات والعنصریات بأجمعها ، جعل كلها حادثة بالحدوث الزماني بالذات ، لا بالعرض . ومصنف الكتاب ، قدّه حيث اختار مذهبه ، قدّه ، واقتدى بهداه ، أشار بقوله ، هذا إلى هذا القسم من الحدوث الزماني ، الذي لم يتفطن به الجمهور ، فتأمل !

ولايتوهمن أن مرجع هذا الحدوث إلى الحدوث الذاتي ، كما توهمه بعض . لأنه سبق عدم المجامع ، وهذا غير مجامع . ولا يلزم منه الفصل الغير المتناهي بين الممكن والوجوب لأن المراد بالغير المتناهي ، إن كان المقداري منه . فلا مقدار هنا ، حتى يوصف الفصل بين الحق والخلق ، باللاتناهي المقداري . وإن كان المراد اللاتناهي الشدي ، فهو فوق ما لا يتناهي با لا يتناهي ، شدة ومدة سواء قلنا بهذا التقدم ، أم لا وليس هذا أيضاً السبق بالعلية ، فقط بل هي مع الفك الوجودي في موطن الأعيان ، وباعتبار وجودي العلة والمعلول ، فتدبر ! ولصاحب الشوارق هنا

كلام، يجب أن يراج إليه، فراجع، حتى يظهر مما حققناه رفع شبهته، فتدبر!

قوله: «إن لكل موجود فلو جوده» الخ ٦/٧٦.

أقول: لما كان العدم لا ذات له، حتى يصير محكوماً بحكم أصلاً وأنه من جهة
الاضافة إلى الوجود تصير قابلاً للاتصاف ببعض الأحكام، ويسرى بعض أحكام
الملكنات والوجودات إليه، بالعرض والتابع، فلذلك جعل موضوع هذا الحكم
الموجود، مع عدم اختصاصه به، لأجل عروضه له بالذات، وللأعدام المضافة إلى
الوجود والمعدومات، كما صرح به فيما سبق، بالعرض وإنما لم يقل: إن كل
موجود وعاء بل قال: «فلو جوده» الخ، للإشارة إلى أن هذا الحكم مما يعرض
للموجود، ولكن من حيث الوجود. إذا الاستقرار والحصول في الوعاء يكون
للموجود بحسب الوجود. فإنه يقال: وجد الشيء الفلاني في وعاء كذا أو استقر فيه.
ولا يقال وجوده وجد في كذا. وهذا بحسب الفهم العامي، وأما بحسب النظر الشامخ
الحكيمي، فالوجود والموجود في هذا الحكم واحد، فلذلك يعم ما يكون وجوده عين
ذاته.

ثم أن ما أفاده، قدّه، مبنى على ما تقرر في محله، من أن الألفاظ موضوعة
للمعاني العامة. فالوعاء موضوع لكل ما يستقر، أو يتحقق فيه الشيء، سواء كان
المستقر من المجرّدات أو المادّيات، والمجرّد من المجرّدات المرسلّة المحضة، أو المجرّدات
البرزخيّة. وسواء كان المستقرّ فيه عالم الطبيعة ونشأة المادّة، المسمّى
بحضرة التّاسوت، أو عالم الملكوت، أو حضرة الجبروت، أو اللاهوت، أو حضرة

الوجود الصّرف والغیب المطلق. ولكن لما كان وجود هذه الحقایق عین مہیاتها علی مذاق التّحقیق، وهی قائمة بذاتها، أو باطن ذواتها، فوعاء هذه الأمور نفسها من جهة استقرارها بذاتها، وظهورها فی موطن حقیقتها. والمغايرة بین الظّرف والمظروف هنا بالاعتبار، فالسرمد المطلق الذی جعل جاری مجرى الوعاء للحقّ، تعالی. عبارة عن صرف وجوده، من حیث قیامه وظهوره بذاته وأسمائه وصفاته، واستقراره فی مقرّ الوجوب الصّرف، والوحدة الصّرفة الحقّه، ولما كان وجوده، تعالی شأنه، قائماً بنفسه وذاته، ومستقراً فی عرش حقیقته، وكلّ شیء، غیر، قائماً به فیصحّ أن یجعل وعاءً لكلّ شیء ولذلك جعلوا السّرد محیطاً بجميع الظّروف، وظرفاً لتامها برمتها أوجعها، فتدبرّ تعرف. وبالمحملة: لما كان الزّمان مقدار تجدد المتجدّدات، وهو بوجه آخر عین تجددّها كذلك الدّهر مقدار ثابت الثّابتات ودوام الأزلیّات، والسّرد کینونة وجود الحقّ تعالی، أزلاً وأبداً، وإحاطته بدو الجود، وختمه بالإحاطة القیومیّة، فتأمل!

قوله: «كالحرکات» الخ ۷/۷۶.

مقال للسیّالات.

قوله: «علی وجه الانطباق» الخ ۹/۷۶.

بناءً علی وجود الحركة القطعیّة، الانطباق فی الخارج، وعلی القول بعدم وجودها فالانطباق فی الذّهن.

قوله: «أو، لا علی وجه الانطباق» الخ ۹/۷۶-۱۰.

بل على وجه الترسيم، بالنسبة إلى الحركة التوسّطية، والحصول في جميع حدوده أطرافه بالنسبة إلى الزّمان.

قوله: «كنفسها» الخ ١١/٧٦.

أى: كنفس المفارقات.

قوله: «بالإجمال سلسلتين» الخ ١٣/٧٦.

وأما بحسب التفصيل، فلاسلسلة غير متناهية، من جهة اشتمال كلّ سلسلة على سلاسل غير متناهية، بل اشتمال كلّ موجود على ذلك، من حيث أنّ كلّ شئ، فيه كلّ شئ. وسيركلّ موجود إليه، تعالى، من طرق مختلفه، كما قيل: «إنّ الطّرقَ إلى الله بعدد نفوس الخلائق».

قوله: «الجبروت» الخ ١٥/٧٦.

هى فعلوت، إمّا من الجبر، من جهة انخيار نقصان التّاقصات بكمال الجبروتيات في مرتبة تحوّها إليها، لكونه غاية تحوّلها، أو من الجبّار من جهة قاهريّتها لكلّ موجود دونها. وهى تنقسم إلى الجبروت الأيمن الأعلى، والأيمن الأسفل، والأيسر الأعلى، والأسفل. والملكوت أيضاً، إلى الأيمن، ولايسر، وكلّ منها إلى الأعلى، والأسفل كما بيّنا شرحه فيما سبق، فراجع!

والحقّ أنّ مرجع قوله إلى سبق العدم الغير الجامع، الدّهري، المتّزه عن التّمادى والتّمكّم، والتّناهى واللاتناهى، على الأشياء بمعنى السّبق الفكّى الواقعى لا الفكّى الذّى في رتبة العلّة ومرتبة وجودها للمعول، بل في جميع مراتب

الواقع، لافي مرتبة منه، كما في الزمانيات، فتدبر تعرف. ثم إن تسمية السلسلة الأولى بالطولية والأخرى بالعرضية، من جهة كون بدء السلسلة الأولى بالطولية والأخرى بالعرضية، من جهة كون بدء السلسلة الأولى علّة العلل، وما هو أقرب إليه علّة لم دونها، وهكذا بخلاف الثانية.

قوله: «فقد كل مرتبة وجودية» ۱/۷۷.

الفرق بين الفقدين أن فس السلسلة العرضية كل مرتبة فاقدة لمرتبة أخرى في عرضها في امتداد الزمان وبالعكس، وفي الطولية كل دادر فاقد لكمال العالي ومرتبة وجوده، بخلاف العالي بالنسبة إلى الداني، فإنه أصله وقامه وبه تدوينه ووجوده وقوامه و إنما خص راسمة العدم بالأذها، لأن تحقق المرسوم هنا في الذهن دون الخارج، لأن أعدام الملكات أمور انتزاعية اعتبارية، لا تحقق لها دون الملكات.

قوله: «عدم أو راسم عدم» الخ ۵/۷۷.

كون كل مرتبة عدماً لإخرى، من جهة أن كل فعلية آبية عن الأخرى، وكل واحدة منها بمعدّها غير متقرّرة في المرتبة الأخرى. والرسمية باعتبار وجودها في الأذهان، أو الرسمية باعتبار الحركة التوسّطية، والآن السيّال. وكونه عدماً باعتبار القطعية.

قوله: «بل كل عدم للأخر» الخ ۸/۷۷.

أي: من حيث أن حد كل مرتبة مقوم لها، كما مرّ في بيان مذهب الفهلويين، وتباين كل وتناكره بذاته مع الحدّ آخر.

فإن قلت: الموجودات في السلسلة الطولية كل عال منها علّة للداني، وكل دان ظهور للعالي، والعلّة كما مرّ تمام المعلول وحدّ تامّ له، و ظهور الشئ لا يباينه، فكيف يمكن أن يجعل كلّ عدماً للآخر؟

قلت: كون العلّة حدّاً تامّاً وواحداً للمعلول إنّما هو باعتبار أصل الوجود، الجامع بينهما. وكذا كون المعلول ظهوراً للعلّة. وأمّا بالنظر إلى حدّ كل واحد منها ومرتبته الوجوديّة، فكل واحد منهما طارد لحدّ الآخر، ومرتبته الوجوديّة. وبالجمله المعلول ليس مع وجود العلّة وللمطلق شئون ليست للمقيّد معها شأن وكذلك قيل: «كان الله، ولم يكن مع شيء».

قوله: «نير التور الحقيقي» الخ ١٠/٧٧.

أى الفيض المقدّس والوجود العامّ والرّحمة الرّحانيّة، أو نور ذات الحقّ، من جهة تجلّية في التور الثّاني السّارى في أعماق الوجودات.

قوله: «من مدار فلک» الخ ١٠/٧٧.

أقول: لما كانت الألفاظ موضوعة للمعاني العامّة، فكما أن مدا سير الشمس و الأنجم الظّاهرة يسمّى بالفلك، فكذلك، مدار شمس الحقيقة و الأنجم الأسمايّة والصّفاتيّة في مدار تلك العوالم الإلهيّة، يسمّى بالأفلاك. وإسميّة تلك الأيام بالرّبوبيّة، الأيام العروحيّة، في قوله تعالى «تَعْرُجُ إِلَيْهِ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ»^١، لأنّ الأيام الأولى مدار تجليات اسم الرب

وظہوراتہ، والأیامَ الثانیة مدار تجلیات أَسْمِ الله وظہوراتہ. والأولی يوم خلق السمّوات والأرض، من جهة أن خلقها وبعثها واحد، بمقتضى الحركة الجوهرية والثانية يوم الجمع، ويوم طيّها «كَطَى السَّجِلَ لِلْكِتَابِ»^۱ ويوم، عروج ملكوتها الأصلي، وباطنها الحقيقي - التي هي القواهر الجبروتية، والروح الأعظم إمامها وسيدها - إلى أصلها وحقيقتها، التي هي المرتبة الأحادية الذاتية، ومقام التعيين الأول والبرزخية الأولى، وحضرة القهارية الكبرى الإلهي من باطن اسم الدهر والديهور.

إن قلت: يلزم على ما أفاده سبق عدم الواقعي لكل عقل من العقول بالتسبة إلى الآخر، وهو كما ترى.

قلت: مراده العلل الحقيقية هي وسائط وجودية، فتأمل !

قوله: «وذكّرهم» الخ ۱۱/۷۷.

المراد بالتذكير في المقام ظهوره (ص) في عالم الجمع والفرق، برقيته وحقيقة بالاسم الجامع الأعظم الإلهي، الذي هو أصل الأسماء وسيدها، وهو باطن اسم الرب وتماه به تحقّقه وقوامه، وبخوصّ جميع الأسماء و مظاهرها، التي هي تلك العوالم الربوبية، بحيث من رآه، فقد رأى جميعها، كما قال (ص): «من رأى فقد رأى الحق»، تعالى، وقال:

^۱ - «ما خلقم ولا بعثنكم الا كنفس واحدة». لقمان (۳۱)، ۲۸.

^۲ - الانبياء (۲۱)، ۱۰۴.

وإني وإن كنتُ ابنَ آدمَ صورةً ولي فيه مني شاهدٌ بأبوتِي
أو بيان العهد الإلهي، والمواثيق الربانيّة، ألبتّى أخذت من الموجودات في
تلك العوالم، المسماة بعالم الذرّ والميثاق عندهم. تذكير هم بما أخذ منهم الميثاق
بالإيمان بالنّوة الختميّة، والولاية الولويّة والمودّة في القربى، الّتي هي أصل الإيمان
وحقيقتة وروحه والأيتام المذكورة، في هذه الآيّة الشريفة، وإن كانت إضافتها إلى
اسم الله مشعرةً بأنّ المراد بها الأيتام الإلهيّة، وأنّ المراد بتذكيرها حشر جميع
المجودات، بتوسط حقيقته - الكاملة، المكملّة للإنسان الختميّ المحمّد(ص) إلى الله
والاسم الأعظم الجامع الإلهي في القوس الصّعودي، والقيامة العظمى، ولكن الظاهر
كونها أعمّ من القسمين، من جهة أنّ اسم الله شامل الاسم الرّب، ويمكن أن يكون
المراد بها بقرينة التذكير الظهار في المعنى الأوّل، الأيتام الربوبيّ، كما حملها قدّه، عليها

قوله: «كما ينسب إلى» الح ١٣/٧٧.

أى: إلى أرسطو و أتباعه. وإثما قال ينسب إليه، لأنّ الظاهر، كما ذكره
المعلّم الثّاني، في كتاب الجمع بين الرّأين، عدم المخالفة بينه وبين أستاذه القائل
بحدوث العالم ومسبوقيّة بالعدم الواقعيّ.

قوله: «مما اصطلحت» الح ١٤/٧٧.

أى اصطلحت على التسمية، لا على المسمّى فإنّه مذكور في كلام
العرفاء الشّاخين والحكماء البارعين .

قوله: «فحدث» الخ ۱۶/۷۷.

أى: حدث وجدّد من المرتبة الأحديّة في حضرة الواحدية. وبيان مقصوده، قدّه، من هذا الكلام يتوقّف على تهديد مقدّمات:

الأول، أن حقيقة الحقّ، تعالى عند الحكماء، عبارة عن الوجود بشرط لا اى بشرط طرد كافّة الأعدام والتقائض، المعبر عنه عندهم بمرتبة الأحديّة الذاتيّة، والوجود البحت الصّرف السّاذج الخاص الحقّ. وعند الرّفاء، عبارة عن الوجود الّلا بشرط المقسمي، المعبر عنه، عندهم بمقام غيب الغيوب، والهويّة المغربيّة التي لا اسم لها ولا رسم، ولا نعت لها ولا وصف. ويعبر عنه، عندهم أيضاً، بحقّ الوجود، وصرف الوجود، كما قيل: الوجود، الحقّ ذاته، والمطلق فعله، والمقيّد أثره.

والثّانية أن كلّ واحدة من الوحدة واكثره تنقسم الى حقيقة وغير حقيقة المعبر عنها عندهم بالاضافية. والمراد بالأولى، والوحدة الّلا بشرطيّة، التي لا يعتبر فيها المقابلة للكثرة أيضاً. ومن الثّانية، ما يعتبر ذلك فيها. وبعبارة أخرى: الأولى، ما يكون عين الواحد، والثّانية، ما يكون نعت الواحد.

والثّالثة: أن أولى المراتب العرفانيّة لحقيقة الوجود مرتبة غيب الغيوب والوجود الحقّ، التي هي حقيقة الحقّ عد العارفين. ولا يعتبر فيها اسم ولا رسم، ولا نعت ولا صفة، أصلاً، حتّى الصّفات الذاتيّة. وهذه المرتبة غير معدودة من المراتب، عند كثير منهم، من جهة أن إطلاق المرتبة في التّعين، ولا تعين في هذه المرتبة، أصلاً.

بل المرتبة التالية لها أيضاً، لم يعدّها بعضهم من المراتب وعبر عنها^١ بالاعتبار العرفانيّة، من جهة أنّه ليس فيها إلاّ تعيّن واحد، هو مستهلك الحكم والأثر .

وثاني المراتب مرتبة كون ذاته لذاته، فحسب أى ظهوره بالأحدية الذاتيّة، من حيث كونها عين الواحد. وظهوره بذاته لذات، من جهة كونه نوراً لذاته وبذاته وشاهداً وعالمًا لذاته بذاته، وفي هذه المرتبة اعتبر تعيّن واحد، هو أصل التّعينات ومحتدها، المعبر عنه بالتّعين الأول . وهو مذكّر، من كونه لذاته، فحسب، وكونه شاهداً لنفسه. ولما كان ذاته المقدّسة صرف الوجود صرف كلّ الوجود وكمالاته الوجوديّة، واعتبر في هذه المرتبة علمه بذاته وشهوده لذاته، فهو يشد فيها ذاته، ويشهد جميع الحقائق والوجودا بعين شهود ذاته وبتبعه. ويكون شهود الذات مقصوداً بذاته، وشهود كمالاتها، من الأسماء والصفات، مقصوداً بالتبع، ويعبر عنها: بشهود المفصل مجملًا كشهود المكاشف جميع الأغصان والأوراق والأثمار، في مرتبة شهود التّواتر - وبقام جمع الجمع، والتّعين الأول، والبرزخية الأولى، وحقيقة الحقائق، ومقام أو أدنى، وغيرها من الألقاب والأسماء. ولكن، لما كانت الذات في هذه المرتبة، مرآت شهود الكمالات، ومظاهرها المستجّبة في غيب الذات - وهي أمر واحد بسيط، مجمل بالاجمال الوجويّ، بمعنى البساطة والشّدة الوجوديّة لا يظهر، في هذه المرتبة، مفاهيم الأسماء والصفات ومظاهرها، التي هي الأعيان الثابتة بل الظاهر فيها هو الأسماء الذاتيّة فقط، التي هي الماتح الأولى

١ - أي: «عن مرتبة غيب الفيوب».

الغیب الوجود وهی كالوجود المطلق، مطلقة وعامة الحكم وهی عين الواحد، لا نعت الواحد.

وثالثها مرتبة ظهوره بذاته، وبأسمائه وصفاته، وصورها ومظاهرها، المعبر عنها بالأعيان الثابتة. وجاءت الكثرة، في هذه المرتبة، كم شئت بما شئت ويعبر عنها بمقام الواحدية، والتعين الثاني، والبرزخية الثانية، ومقام الجمع وقاب قوسين، ونحوها من الألقاب. وفي هذه المرتبة، يظهر مفاهيم الأسماء والصفات، ومظاهرها، التي هي الأعيان، أي: الحايق المكونة^۱ في المرتبة الأولى والثانية، والمستجبة فيهما، والمستترّة تحت شعاع شمس الأحدية، التامة والمقهورة بها بقهاريّة اسم القهار، تعالى شأنه العزيز.

وإذ لم تكن هذه الحقايق، بمفاهيمها وتعيّنها، ظاهرة في المرتبتين الأولين، ولا متحقّقة في الحضرتين، ثم ظهرت في هذه المرتبة الثالثة، فصّح أن يقال: أنّها حادثة جديدة، لا بالحدوث الزماني، لعدم تأخرها عن الحقّ زماناً، وإليس هناك صباح ولا مساء، ولأنّه^۲ في السلسلة العرضية، وهذه في الطولية. لا بالحدوث الدّائقي فقط، لأنّه بلحاظ العقل صرفاً. ولا بالحدوث الدّهري، لأنّها خارجة عن الخلق و التّسبب، وهی أول رتب الذّات بوجه. وأيضاً، ملاك الحدوث الدّهري تأخر المعلول عن علّة، بالتأخر الواقع في السلسلة الطولية، وحديث العلّية والمعلوية منمحي في

^۱ - «المكمونة»، خ ل.

^۲ - أي: «لأن الحدوث الزماني».

هذه الحقايق لأنها لا معلولة بلا معولية الذات الأحدية ومن مراتبها، وباقية ببقائها وجوده بوجودها، لا بإبقائها وإيجادها، بل هي من مراتب وجوده، تعالى، بل بالنسبة إليه، كالمهيبة، لوجوده المقدس، لو فرض أن تكون له مهيبة.

فهى حادثه بالحدوث الأسمى: بمعنى أنها، بمفاهيمها، لم تكن مع مقام غيب الغيوب ولهوية المغربية الإلهية، لأجل كونها، لا اسم ولا رسم، ولا نعت لها ولا وصف، ولا فى مرتبة الأحدية، ثم جاءت فى مرتبة الواحدية وظهرت فيها وأيضاً هذا الحدوث، باعتبار حدوث مفاهيم الأسماء والصفات، ومظاهرها الأعيانية، وباقي الحدوثات باعتبار وجودات الأشياء وهو عام لجميع الأشياء بنهج واحد، من الزمانيات والدهريات، والسرمديات الواقعة فى السرمد الايمن الاسفل، لأن مفاهيم جميعها حديثة بخلاف باقى الحدوثات. فلا يقال أنه راجع إلى الحدوث الدهرى أو الذاتى فتأمل!

قوله: «الأسماء والرّسوم» الخ ١٧/٧٧.

المراد بالأسماء مثل مفاهيم العالم والقادر والحمى ونحوها. وبالرّسوم مظاهرها مثل الانسان والحيوان ونحوهما. ويكون وجه تسميتها بالرّسوم، من جهة أنها مظاهر الاسماء ونقوشها، بمنزلة رسم الدار. ويمكن أن يكون المراد من كلّها المهيئات والاعيان الثابتة، كما يظهر مما أفاده، قدّه فى الحاشية .

قوله: «وكما أن كلّما جاء» الخ ١٧/٧٧.

هذا ممّا لادخل له، بالتسميّة، بل المراد منه بيان الواقع، أو تأييد ما أفاده، من حديث حدوث الأسماء والرّسوم، من جهة ماقرّر ، من أنّ التّهايات هي الرجوع إلى البدايات. وهذا ممّا يدلّ على أنّ المرات من الأسماء المهيّات، فإنّها ألّتي تصير ممحوة ومطموسة عند رجوع الكلّ إليه، تعالى، وتذاب زججات تعيّناتها، عند طلوع شمس الحقيقة بالقهارية الوجوديّة. ولكن ، وجه دقيق عرفانيّ يمكن المحكم بصير الكلّ إلى الوحدة الصّرفة، حتّى الاسماء والصفّات ، من جهة أنّها أيضاً محشورة إلى غيب وجود الذات، كمحشوريّة مظاهرهما إلى الوجود المطلق، من جهة أنّ الظّاهر عنوان الباطن، والمجاز قنطره الحقيقة. ويؤيّد أيضاً استشهاده بقوله، ع: «كمال الإخلاص» الخ.

قوله: «عند مصير الكلّ» الخ ۱/۷۸.

أى: في القيمة الكبرى ونفخ الصّور، وصقع من في السموات والارض إلّا من سبقت له الحسنی: من الذّين قامت قیامتهم العظمی، في هذه النّشأة ، بالفناء في الله، والبقاء به.

قوله: «كمال قال سيّد» الخ ۱/۷۸.

المراد بالصفّات التّعیّنات، كما قيل أنّ الصّفة هو التّعين، والأسم هو الذّات مع التّعیّن، والمسمى الذّات، من حيث هي هي. فالمراد أنّ کمال الاخلاص الله تعالى، بالخلاص عن الشّرك مطلقاً، نفی کلّ ما يؤذّن بالکثرة عنه، تعالى، حتّى کثره الأسماء

^۱ «ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله» الزمر (۳۹)، ۶۸.

وَالرَّسُومَ وَالصِّفَاتِ وَالتَّعْيِينَاتِ. فَإِنَّ كَمَالَ تَوْحِيدِ الْحَقِّ - بِالتَّوْحِيدِ الْعَامِيِّ وَالْخَاصِّ، وَأَخْصَ الْخَوَاصِّ، وَأَخْصَ الْخَوَاصِّ بِالتَّوْحِيدِ الْأَفْعَالِيِّ وَالصِّفَاتِيِّ - الْإِخْلَاصَ لَهُ، بِمَعْنَى قَصْرِ النَّظَرِ عَلَيْهِ، وَرُؤْيَا كُلِّ وَجُودٍ، وَذَاتٍ وَصِفَةٍ وَفِعْلٍ مُسْتَفْرَقَةٍ وَمُسْتَهْلَكَةٍ فِي ذَاتِهِ وَصِفَاتِهِ وَأَفْعَالِهِ. لَكِنْ، فِي هَذِهِ النَّظَرِ يَشَاهِدُ الْكَثْرَةَ مُسْتَهْلَكَةً فِي الْوَحْدَةِ، وَفِيهِ نَوْعٌ مِنَ الشَّرْكِ. وَكَمَالَ الْإِخْلَاصِ هُوَ الْإِخْلَاصُ عَنِ الشَّرْكِ مُطْلَقاً، بِنَفْيِ كَثْرَةِ الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ مُطْلَقاً. وَرُؤْيَا الذَّاتِ، مِنْ حَيْثُ مَقَامُ الْأَحَدِيَّةِ الذَّاتِيَّةِ الْقَاهِرَةِ لِكُلِّ شَيْءٍ، الْمَاحِيَةِ لِكُلِّ أَسْمٍ وَتَعْيِينٍ، كَمَا كَانَ فِي بَدْوِ الظُّهُورِ.

فَكَلَامُ سَيِّدِ الْمُوَحِّدِينَ (ع)، دَلِيلٌ عَلَى الْحُدُوثِ الْأَسْمِيِّ، وَأَوَّلُ الْأَشْيَاءِ إِلَى الْفَنَاءِ الْمَطْلُوقِ. مِنْ جِهَةِ أَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، جَعَلَ نِهَايَةَ التَّرَقِّيِ الْكَمَالِيَّ وَالسَّلُوكِ الْحَالِيَّ لِلْمُوَحِّدِينَ، نَفْيَ الْأَسْمَاءِ وَالرَّسُومِ، وَالصِّفَاتِ وَالتَّعْيِينَاتِ. وَلَوْلَا، أَنَّ هَذِهِ حَادِثَةٌ لَيْسَتْ مَأْخُودَةً فِي مَرْتَبَةِ الْأَحَدِيَّةِ، لَمْ يَكُنْ مَقْتَضَى كَمَالِ الْمَعْرِفَةِ نَفْيَهَا، بَلْ كَانَ مَقْتَضَاهَا إِنْبَاتَهَا، كَمَا لَا يَخْفَى. وَأَيْضاً، بِحُكْمِ أَنَّ التَّهَايَاتِ هُوَ الرَّجُوعُ إِلَى الْبَدَايَاتِ يَظْهَرُ أَنَّ الْبَدَايَةَ أَيْضاً، كَانَتْ عَلَى صُورَةِ التَّهَايَةِ، فَتَدْبِرُ!

قوله: «مَنْ الْكَلَامِ الْإِلَهِيِّ» الخ ٢/٧٨.

مَعْنَى آيَةِ الشَّرِيفَةِ، عَلَى مَا أَفَادَهُ، قَدْ هُتِ أَنَّ أَسْمَاءَ الْوُجُودَاتِ، أَلَّتْ هِيَ عِبَارَةٌ عَنِ الْمَهْيَاتِ وَالْأَعْيَانِ الثَّابِتَةِ، إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ، صَارَتْ تَعْيِينَاتِكُمْ، وَحُدُودِكُمْ

الفرقیه سبباً لظهورها وبروزها وتسمیه الوجودات، التی هی أشعة وجودنا من مراتب نورنا، والساری فی أقطار الهویات وأصقاع العوالم والحضرات، تكون، من حیث انتسابها إلینا، منزّهة عن الحدود والتعیّنات، ألتی هی منبع الشرور والتقصّانات. وما أنزل الله، عزوجلّ، بهذه الأسماء والتعیّنات، من سلطان، أی: ما جعلها بالفیض المقدّس بالذات فإنّ السلطان التّازل، من عند بالذات، هو الوجود السّاری، والتّور التّافذ الجالی فی أویه أقدار القابلیّات، وأو عیة الممكنات. لآله مبدء الأثر، وأثر مبدء الظّل الممدود، والماء المسکوب والرّحمة الواسعة الالهیة، والمشیة الفعلیة الوجودیة السّاریة، والحقّ المخلوق به، والحیوة المطلقة، ألتی بها كلّ شیء حیّ.

قوله: ع، «توحیده تمییزه عن خلقه» الخ ۴/۷۸.

إشارة إلى بطلان الحول والاتحاد، وماورد من أنّ الحقّ بلاخلق تعطیل وأنّ الخلق بلاحقّ زندقه والحاد والتمیز من الخلق، إمّا بفنائه واندكاه فيه، فی مقام الكثرة، فی الوحدة وبالجملّة : مقتضى التّوحد الذّاق والصّفاق والافعالی والآثاری الّذی لسان یامن هو ولا هو، إلاّ هو، «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدَ اللَّهُ الصَّمَدُ الَّذِی لَمْ یَلِدْ وَلَمْ یُولَدْ وَلَمْ یَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» نفی الكثرة فی عین الوحدة وإثبات الوحدة فی عین الكثرة. وذلك یجعل بینونة الخلق عن الحقّ بینونة الفیء مع الشّیء والعکس مع العاکس، والصّفة مع الموصوف، ألتی هی عین الرّبط بالموصوف لاشیئاً

في حياله، ومتحققاً في قبالة وإليه أشار بعض العارفين بقوله: من وتو عارض ذات وجوديم.

فالتعينات المعر عنها بالخلق، كلها عوارض نور الوجود المطلق، والفيض المقدس الساذج الحق المعبر عنه بالأمر في قوله، تعالى شأنه: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ»^١ واستفادة ما اصطلاح عليه من هذا الكلام الرباني، الصادر عن معدن العصمة، وأصل الوجود الرحمة، أن المراد بالخلق في كلامه، ع، المهيئات المعبر عنها، في الآية الشريفة، بالاسماء التي جعل توحيد الحق، تعالى أي ظهوره بالاحدية الصرفة، أو مقام غيب الهوية، عنقاء مغرب الوجو، ومقام الاسم ولا رسم، ولا تعين ولا وصف، وتميز عنها^٢، بتأخرها عن ذلك المقام الشامخ المحار المهيّب، الملازم^٣ لحدوثها الاسمي وتجددها الماهوي، بعد ما تكن شيئاً مذكوراً، ولا في أم الكتاب الأكبر مرقوماً مسطوراً.

وقد أفاد في الحاشية ما يستفاد منه مما ذكرناه وشرحناه، فراجع إليها، حتى يظهر لك جلية الحال، ويتضح صحة هذا المقال.

قوله: «لا التباين العزلي» الخ ٥/٧٨-٦.

لأنه، لو كان التباين عزلياً، لما أمكن توحيد الحق، بالتوحيد الحقيقي، لأنه

^١ - الاعراف (٧)، ٥٢.

^٢ - أي: «عن الاسماء».

^٣ - أي: «بتأخرها الملازم».

تكون الموجودات حينئذ أشياء في حيال الله، ومستقلّة باللّحاظ، وتكون أشياء لها الرّبط لانفس الفقر الرّبط، فلا يظهر حقّية قوله، تقدّست أسمائه: «يا أيّها النّاس أنتمُ الفقراءُ إلى الله»^۱ الآية، لما كان حدثها وحدوثاً اسمياً.

وبالجملّة: لو كانت المهيّات، الّتي هي وجه الخلق والامكان متأصّلة، وكان الوجود الذي هو وجه الله الباري الرّحمان، اعبارياً غير متأصل، تصير بينونة الحقّ عن الخلق عزليّة، لعدم السّنخية الفينيّة بين العلّة والمعلول. ويتحقّق في دار الوجود، والتّحقق سخنان، وتظهر الكثرة الحقيقيّة في البين، فلا يحصل التّوحيد الحقيقيّ، ولا يظهر سلطان الأحديّة الوجوبية الالهية، وتصير تلك الكثرات، إمّا أزليّة قديمة، غير مجعولة، كما هو مذهب غاغة المتكلّمين، أو حادثة بالحدوث الغير الحقيقيّ، من جهة أنّها أشياء لها الحدوث، لانفس الرّبط والحدوث فتدبر!

قوله: «ممنّ عقله في التّأصل» الخ ۶/۷۸.

أى: بالنّسبة إلى جميع العقول، الكلّيّة الجزئيّة، الطّوليّة والعرضيّة، البادية والصّاعدة، غير العقل المحمّديّ، ص، والروح الكمالیّ الختمیّ، الذّی، هو بالحقیقة لایبائن تلك الحقيقة الكلّیّة الالهية، بل هي عين نفسه الشّريفة بحکم آية «وأنفُسنا»^۲ لآله ع، مظهر الاحديّة الذاتيّة، وسائر العقول والارواح، مظهر والواحدية والواحدية فرع الاحدية وظاهرها، وهي أصلها وباطنها. والظاهر

^۱ - فاطر (۳۵)، ۱۵.

^۲ - آل عمران (۳)، ۶۱.

عنوان الباطن والمجاز قنطرة الحقيقة ، تأمل، تعرف أسرار الطريقة!

قوله: «فلى فيه معنى» الخ: ٩/٧٨.

وهذا المعنى كون روحه، ع، من رقايق روحه الكلّى الجمعىّ الالهى، بحكم «نفوسكم فى التّوفس، وأرواحكم فى الارواح، وبكم بدء الله وبكم يختم»، و«لولاك لما خلقت الأنجم والافلاك»، و«الروح القدس، فى الجنان الصّاغورة، ذاق من حدائقنا الباكورة».

قوله، «تقرير وتثبيت» الخ: ١١/٧٨.

أى: هذا البيت تقرير وتثبيت لما قرّر فى البيت السّابق، وتفريع عليه، وليس بمطالب جديد آخر.

قوله: «إشارة» الخ: ١١/٧٨.

كما قال تعالى، بدوّه «خَتَامُهُ مِسْكٌ وَفِي ذَلِكَ فَلَيْتَنَا فُسِ الْمُتَنَافِسُونَ»^١ والتهايات هو الرّجوع إلى البدايات وبالجمله كما أنّ التّعينات كانت، فى بداية الأمر غير ظاهرة، بل مسبوقه بمقام الثلاثين ، ثمّ ظهرت وجددت من المرتبة الاحديّة، كذلك تطوى بالاسم القاهر، بعد نشرها من الأسماء المناسبة للنّشر من المبدء والمنشئ والمكوّن، عند ظهور الحقّ بالاحديّة، والقهاريّة المغنية للتّعينات، والمأحية الآثار الحدود والكثرات، فى القيامة والطّامة الكبرى، بالنسبة إلى العموم، وفى القيمة العظمى والمحو المطلق والمحق الطّمس القصوى، بالنسبة إلى الخصوص، برّد الامانات

إلى أهلها، امتثالاً لقوله، تعالى: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا» الآية.

قوله: «كالمبدء» الخ ۱۲/۷۸.

أقول: الابداء ، بالنسبة إلى الكل، والابداء، بالمعنى الاعم، بالنسبة إلى المعقول والنفوس الكلية، والافلاك، والانشاء بالنسبة إلى عالم المثال، والتكوين بالنسبة إلى عالم المواليد والعناصر. ويمكن أن يكون المبدى، بالنسبة إلى العقول محضاً والمبدع بالنسبة إلى لئفوس، والانشاء، بالنسبة إلى عالم المثال والافلاك، والتكوين بالنسبة إلى العناصر والمولدات.

قوله: «كما هو طريقه العرفاء» الخ ۱۳/۷۸.

فإنهم ذهبوا إلى أن كل موجود من الموجودات مظهر اسم من أسماء الله، تعالى وأنه، من حيث ذاته المقدسة، غنى عن العالمين، وأن ربطه بالعالم، وتأثيره فيه ومن حيث أسمائه وصفاته، وحضرة الواحدية، والتعيين الثانی، ومقام الجمع، وأنه يؤثر في كل موجود بالاسم المناسب له، فتدبر!

قوله: «لعماسوى» الخ ۱۳/۷۸.

التعبير بالسوى عن الكل، حتى عالم الأمر، الذى لاسوائية له بالنسبة إليه تعالى، إماً لحفاظ مسلك عامة الحكماء، أو من جهة أن المراد بعماسوى الذات من حيث مقام الأسم له ولا رسم، أو الاعم من السوائية الاسمية والوصفية والسوائية الوجودية، ولو بالوجود الربطى الحرفى.

قوله: «أى عالم المجرّدات» الخ ١٤/٧٨.

قد مروّجه تسميتها بالأمر.

قوله: «والخلق» الخ ١٤/٧٨.

وجه تسميتها بالخلق كونها مختلفّة أنا فأنا بمقتضى الحركة الجوهرية والتجدّد الذاتى.

قوله: «وأعراضه تابعة» الخ ٢/٧٩.

أقول: بل هى عينه فى الوجود، وتجدّدها عين تجدّده. ولكنّ التعبير بالتبعيّة لمكان حفظ المراتب، ولحاظ الأصليّة والفرعيّة. لأنّ العرض متّحد مع الموضوع، الذى هو الصّورة الجوهرية عند أرباب التحقيق. وبرهانه: أنّه لو لم يكن متّحداً الذى هو الصّورة الجوهرية عند أرباب التحقيق. وبرهانه: أنّه لو لم يكن متّحداً مع، كاتّحاد الاصل مع فروعه أغصانه وشجونه، فلا يخلو:

إمّا أن يكون فاعلاً مفيداً له، وهو يناقض ما ثبت فى محلّه، من أنّ توسيط الجسم والجسمانىّ بتوسّط الوضع، ولا وضع له بالنسبة إلى موضوعه، ويخالف ما تقرّر أيضاً، من أن الموضوع من جملة مشخّصات العرض، وأنّ العلّة المفيدة يجب أن تكون أقوى من المعلول المستفيد، والجوهر الصّورى، لاشكّ أنّه أقوى من العرض.

وإمّا أن تكون الصورة مفيدة له، وهو أيضاً يخالف القاعدة الاولى، من

جهة فقد الوضع والمحاذات بينهما.

وإما أن يكون واسطة في ثبوت الصّورة للجسم، أو هي واسطة في ثبوت له
و الأول أيضاً، يناقض القاعدة الثانية والثالثة والثاني مستلزم لائتلاف الصّورة به
في ذاتها، حتى يمكن أن تصير سبباً لائتلاف الجسم به فنقل الكلام في
كيفية ائتلافها^١ به، حتى ينتهي إلى ما يتّصف به بذاته، من دون حيثية تقيدية زائدة،
وتكون ملزومة له كذلك. فتكون حينئذ مجعولة بعين جعله، لأنّ تخلّل الجعل بين
اللازم والملزوم ينافي اللزوم بينهما. وأيضاً، لولم يكن منبعثاً عن ذاتها، لكان في
عرض ذاتها، مع أن كلّ فعلية آية عن الفعلية الاخرى، ولو كان شرطاً أو معدّها،
فأما أن يكون في عرض الصّورة، فيلزم انقلاب العرض صورة، وتصور المادّة
بصورتين مختلفتين، مباينتين عرضيتين، في زمان واحد، بل في آن واحد. وهو في
حكم وجود شيء واحد بوجودين، وذلك محال ضرورة.

وإما أن يكون في طول الصّورة وأتمّ منها، فيلزم ما ذكر من انقلاب العرض
صورة جوهرأ، فبقي من الاقسام أن تكون الصّورة في طوله، ويكون هو منبعثاً
عنها متّحداً معها وموجوداً ومجعولاً بعين وجودها، وجعلها.

قوله: «وقابلها متّحدة» الخ ۲/۷۹.

إشارة إلى اتحاد المادّة مع الصّورة، لأنّ نسبة المادّة مع الصّورة
نسبة الالامتحصل

مع المتحصّل، والتّركيب بينهما اتّحايّ عند أهل الحقّ والحقيقة، لانضماميّ
ارتباطيّ. يؤيّدّه:

قوله: «اتّحاد الجنس مع الفصل» ٣/٧٩.

فإنّه أيضاً اتّحاد آلا متحصّل مع المتحصّل والمبهم مع المتعيّن، ولا ينافي ذلك
ما سيجيئ منه، قدّه، من اختيار التّركيب الانضماميّ، لما ذكرنا في مبحث الوجود،
الذهنيّ، سنذكره أيضاً في بابّه، إن شاء الله تعالى.

قوله: «ولا وعائهما وعاء» الخ ٥/٧٩.

أى : وعاء العدميّ وعاء الوجوديّ. بمعنى أنّه ، كما أنّ وعاء الوجوديّ
زمان لكونها زمانيّين تدريجيّ الحصول، فكذلك وعاء العامدين. او بمعنى أنّ
وعاء العدميّ بعينه، وعاء الوجوديّ. وذلك، لأنّ كلّ حدّ من ذلك الشّيء السّيال
مسيبوق بالعدم في مرتبة الحدّ السّاق والآلا حق، وهما وجود ان كلّ واحد منها
عدم، أو راسم عدم لذلك الحدّ، فوعائهما بعينه وعاء الوجوديّ: الوجود
السّابق، وعائه أى: زمان تحقّقه السّيال، وعاء العدم السّابق، والوجود الآلا حق،
وعائه بعينه رعاء للعدم الآلا حق.

قوله: «المكتفين» الخ ٦/٧٩.

الضمير في قوله المكتفين به راجع إلى السّيال، أو إلى كلّ حدّ منه.

قوله: «وهكذا فيما يلي» الخ ٦/٧٩.

أى : الحدود الفرضيّة، الّتي تحقّق فيه بالموافاة للإثبات، أو الاعراض، أو

الوهم والفرض، حسب قبول المتصل للانقسامات الغير المتناهية.

قوله: «ولاسيما» الخ ۷۹/۱۰.

وجه الاستثناء كونها متوافقة الاجزاء، والموافقة لكل في الحد والرسم.

قوله: «ويمكن أن يقرء» الخ ۷۹/۱۳.

أى: يمكن أن يقرء جزئية كلية بالتصعب، بجعلهما حالاً عما سوى، باعتبار تأويلها بالمجردات والجسمانيات، وأن يقرء مضافة إلى ضمير، يرجع إلى ماسوى، باعتبار لفظ.

قوله: «كما أن حفظ كل» الخ ۷۹/۱۷.

أى بمقتضى الحركة الجوهرية، أو لما هو المشاهد المحسوس من تبدل وتحليله، من جهة فعل الكيفيات الفاعلة والحرارة الغريزية، والسنة الضرورية، وكون القوى الجسمانية متناهية التأثير والتأثر.

قوله: «صاحبه ... البسيط» الخ ۸۰/۲.

أى رب النوع، والتعبير عنه بالصاحب، إما من جهة اتصال وجوده الرابطى ومصاحبة فيضه الوجودى وعناية الذاتية به، أو من جهة كينونته فى حضرته كينونة الفرع فى الاصل، و كينونته فيه كينونة الاصل فى الفرع.

قوله: «الذى هو كروح» الخ ۸۰/۲.

التعبير بالجسد والروح، من حيث لحاظ التجرد والتجسم، وبالمعنى والصورة، من جهة لحاظ الظهور والبطون، وبالاصل والفرع من جهة لحاظ الاجمال

والتفصيل والجمع الفرق.

قوله: «من روائهم محيط» الخ ۴/۸۰.

إشارة إلى أن لاموثر في الوجود، إلا الله تعالى، وأن هذه العقول الكلّية
جهات فاعلية الله، وأنها تفعل بحول الله و قوّته وبالجملّة إرادة إلى التّوحيد
الفعليّ، فتدبر!

فی ذکر الأقوال فی مُرجِّعِ حُدُوثِ العالمِ فیما لا یزالُ

قوله : «غرر فی ذلكر الأقوال» الخ ۵/۸۰.

مناسبة هذا المبحث للمبحث السابق معلومة، وإن كان قد يذكر فی مبحث

فعل الله تعالى، أيضاً؛ و«لكلّ وجهه هو مؤلّها»^۱.

قله: «مرجع الحدوث» الخ ۶/۸۰.

قيل عليه: أولاً، أنّ نفس الزّمان والوقت من جملة العال، فلا معنى

لتخصيصه بوقت مخصوص، وإلا يلزم أن يكون للزّمان زمان. وثانياً، الأفلاك،

سيّما الفلك الاطلس، الّذى بمحركة حامل الزّمان ومُحصّله أيضاً. من جملة العالم

وهي^۲ ليست مخصصة للحدوث بوقت مخصوص، وإلا يلزم تأخرها عن الزّمان، مع

تقدّمها عليه، هذا خلف.

ويمكن أن يجاب عن الایرادین: بأنّ المراد من العالم هنا الزّمانیّات الواقعه

فی الزّمان المحاطة ، به لانفس الزّمان والأفلاك الحاملة بحركتها إیّاه أو أنّ الزّمان

^۱ - البقرة (۲)، ۱۲۸.

^۲ - أي: «لتخصيص العالم».

^۳ - أي: «والافلاک».

زمانی بذاته، لايزمان آخر، فهو لا يحتاج إلى وقت آخر يختصّ حدوثه به بل هو مختصّ بالحدوث بنفس ذاته. وكذلك الأفلاك غير محتاجة إلى زمان يختصّ حدوثها به، لأنها حادثة مع الزمان، لافي الزمان، فهي مختصّ بالحدوث بنفس الزمان الذي يحدث معه، أي بمعيتها مع ذاك الزمان. أو أن هذه الأقوال للمتكلّمين، وهو قائلون بالزمان الموهوم الذي يختصّ الزمان الموجود الأفلاك الحاملة له بالحدوث فيه، وهو لكونه موهوماً أزلياً، لا يحتاج إلى زمان آخر، ولا تضّر أزليته بحدوث العالم والموجود، فيكون المراد من قوله: «وإذ لا وقت قبله» أي لا وقت موجود قبله.

قوله: «وعلته فيما لم يزل» الخ ٨/٨٠.

وذلك، لأنّ علته التامة، على ما هو المفروض، هي ذات الحقّ، تعالى شأنه، وحقيقته المقدسة، التي هي عين الحياة والعلم القدرة والإرادة والتكلم والسمع والبصر وغيرها، من الصفات الكمالية. وعلى تقدير زيادتها على ذاته المقدسة كما ذهب إليه بعض المتكلّمين، فهي أيضاً أزلية. فعلى تقدير كون ذاته، تعالى علته للعالم مع هذه الصفات الكمالية، تكون علته التامية أزلية مع كونه فيما لا يزال، فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة.

قوله: «وفيه أنه آية مصلحة» الخ ١٠/٨٠.

أقول: لو جعل سبق العدم على وجود العالم سبقاً دهرياً - لازمانياً بالزمان الموهوم بل سبقاً فكرياً غير متكمّم منزلها عن التقدير والانصاف بالتناهي واللا

تناهى المقدارىّ وجعل علّة سبق العدم عدم إمكان وجود المعلول، والمتحقّق في وعاء الخارج، مع علّته القيّومة الواجبة، الّتي هي صرفه الوجود والوجوب وجوداً، المساوق لمعيّه معها ذاتاً كما يقول به المحقّق الدّاماد- فلا يرد هذا الاشكال الّذى ذكره أصلاً، إلّا أنّ هذه الفاعلة، وأولياء شيطان الوهم، بمعزل عن فهم هذه الحقايق، ونيل بتلك الدقايق.

قوله: «إذ قد عرفت» الخ ۱۴/۸۰.

المراد بالحدوث، هو الدّهريّ، وبالتّجدّد ، الحدوث والتّجدّد الجوهريّ كما أشار إليه في الحاشيّة.

فِي أَقْسَامِ السَّبْقِ وَهِيَ ثَمَانِيَةٌ

قوله: «غرر في أقسام السَّبْق» الخ ١٦/٨٠.

إنما لم يذكر تعريفه، كما ذكر تعريف القدم والحدوث، لبداية مفهومه وعدم الخفاء فيه عند العامة والخاصة أصلاً، والمراد بمقابلته، التأخر والمعية.

وقوله: «ينقسم» الخ ١٧/٨٠.

منقوض بالسَّبْق الدهريّ والسَّرمديّ ، فَإِنَّ المعية الدهريّة والسَّرمديّة، لا تتصور، كما صرح به في حواشي الأسفار ، ومرّ في حواشي الكتاب. اللهمّ ، إلّا على مذهب الإشراقيين والروافيين، القائلين بالعقول المتكافئة، إذ لا سبق طولاً بينها، فتدبر. أو يلاحظ ذلك بالنسبة إلى موجودات كلّ عالم من العوالم الطولية، كلّ واحد بالنسبة إلى ما وقع معه في ذاك العالم، فتدبر!

قوله: «السَّبْق منه ما زمنيّاً» الخ ٢/٨١.

هذه على مذهب الحكماء القائلين بالسَّبْق الزمانيّ، أعمّ من سبق الزمانيّات، وسبق أجزاء الزمان.

قوله: «أى بالترتيب» الخ ۵/۸۱.

فسره بذلك، لأنه، قد يتبادر منه ما هو مساوق للتقدم بالشرف، الإشارة إلى ملك السق في هذا القسم.

قوله: «وهى لاتنفك» الخ ۷/۸۱.

أقول: هذا على مذاق القوم، وأما على مذاق المحقق الداماد، فهى تنفك عن المعلوم بالفك الطولى الدهرى، لا الزمانى العرضى.

قوله: «عن بعض» الخ ۲/۸۱.

أى: القائلين بأصالة المهية، وقد صرح به فى الشوارق.

قوله: «والسبق بالذات» الخ ۱۲/۸۱.

هذا على مذاق الحكماء، وأما المتكلمون، فقد جعلوا السبق بالذات، عبارة عن سبق أجزاء الزمان بعضها على بعض.

قوله: «وسرمدياً» الخ ۷/۸۲.

الظاهر من هذا الكلام، اتحاد سبق الدهرى مع السرمدى، ولكن جمع المتحققين قعد جعلوا السبق السرمدى حيقابه، تعالى، وبعضهم شارك العقول مه تقدست أسمائه، فى الاتصاف بهذا السبق؛ و«لكل وجهه هو مؤلها» وقد مر شرحه سابقاً، فراجع!

١ - وهنا تحقيق تذكره فى بيان مذهب المحقق الداماد، قده، فانتظر، منه ره.

٢ - البقره (۲)، ۱۴۸.

قوله: «وفيه إشارة» الخ ٢/٨٣.

اجتماع بعض أقسام السَّق في الشَّئ الواحد، غير هذين القسمين، محتمل.

وكذا اجتمعا الجميع ببعض الوجوه، وقد مرَّ ذلك فراجع!

فِي تَعْيِينِ مَا فِي التَّقَدُّمِ

قوله: «وهو المسمى بالملك» الخ ۷/۸۳.

قد يسمى ما به تقدم، أيضاً، كما ذكره صاحب الأسفار، قده.

قوله: «ويكون منه شيء للمتأخر» الخ ۷/۸۳.

قد مثل ذلك في الحاشية بقسمين من أقسام السبق، ونحن نمثل للجمي، حتى يتضح مراده، قده.

فنقول: أما السبق باطبع عليهما ذكره مطابقاً، لما أفاده الحكماء - فملاكه الوجود هو صحاصل للعلّة الناقصة، مثلاً. مثل الواحد المنفصل عن الواحد الآخر، أي: قبل انضمامه إليه، حتى يحصل الاتئان^۱، ولكن إذا حصل للاتئين يجب أن يحصل للواحد، أولاً وكذا في السبق الزماني الانتساب إلى الزمان - سواء كان بذاته وإلى ذاته أي إلى كل الزمان - حاصل للجزء المتقدم من الزمان والزماني، قبل حصوله للجزء المتأخر وإذا حصل للجزء المتأخر يجب أن يحصل أولاً للجزء المتقدم.

فأن قلت: الجزء المتقدم لسيلان الزمان لا يمكن أن يجتمع مع المتأخر، فكيف

^۱ - «يحصل للاتئين»، خ ل.

يحصل له الانتساب إلى الزمان عند انتساب الآخر؟

قلت الحصول للمتقدم أعم من أن يكون مع حصول الملاك للمتأخر، أو قبل حصوله له، مع أن امتأخرات في وعاء الزمان كل مجتمعة مع المتقدمات في وعاء الدهر بل بالنسبة ذلى امتداد الزمان أيضاً، فتدبر؛ وكذا الانتساب إلى المبدء والمحدود بالنسبة إل السبق الرتبي، فإنه حاصل للسابق إلى المحراب، أو إلى الجنس العالي مثلاً في تصاعد الأجناس، قبل حصوله للمتأخر، وليس بحاصل للمتأخر، إلا وقد حصل للمتقدم وفي السق بالتجوهر التفرر الماهوى والقوام التجوهرى قد حصل أولاً للمتقدم الذى هو أجزاء المهيّة، قبل حصوله للمتأخر الذى هو المهيّة المركبة، وعند حصوله للمتأخر قد حصل أولاً للمتقدم وفي السفق بالحقيقة، قد حصل مطلق الكون للمتقدم أولاً، ثم للمتأخر ثانياً. وفي السبق الدهرى، الكون في وعاء الدهر ثبت للمتقدم كذلك.

وهنا قسم آخر من أقسام السبق، أصطلح عليه صدر المتألهين، بل قاطبة أهل الله من العرفاء الشائخين، وهو السبق بالحق. وهو أن يكون للمتأخر وجود للمتقدم وجود آخر ولو في طوله، بل يكون المتأخر من أطوار المتقدم وبالجملة لا يكون هناك إلا شئ واحد وأطوره والملاك في هذا القسم الانتساب إلى ذى الطور أو مطلق الكون، الأعم من الأصلّى والعكسى والظلى والطورى وكيفية حصوله للمتقدم، قبل المتأخر، من قبيل ما ذكرنا سابقاً.

قوله: «فإنه يشم السرمدى» الخ ٤/٨٤.

إشارة إلى اتحاد التّقدّم الذّهريّ والسّرمديّ ، وأنّهما يفترقان بالاعتبار أو
بالإضافة ، فتدبّر!

قوله: «أنّ الوجود الأصيل» الخ ۵/۸۴.

إن قلت: السيّد قائل بأصالة المهيّة واعتبارية الجود، فما مراده من الوجود
الأصيل؟

قلت: «قد مرّ شرح مرامه في مسألة أصالة الوجود، فراجع!

قوله: «عين مهيّة الباري» الخ ۵/۸۴.

أى ذاته وحقيقة ، وما هو به هو.

قوله: «من كلّ جهة» الخ ۸/۸۴.

متعلّق بقوله: الحقّه.

قوله: «فإذن تأخّر العالم» الخ ۱۰/۸۴.

فإن قلت: معنى ما أفاده الحكماء، كما صرّح به في الشّوارق، أنّ الحاكم
بذلك التّقدّم ، العقل لا أنّ ظرف التّقدّم موطنه القوّة العاقلة.

قلت: مراده، قدّه، أنّ حكم العقل بالتّقدّم ، إنّما هو باعتبار الوجود إذلا مهيّة
هناك. والتّقدّم والتّأخّر الوجوديّ لا يتحقّق بدو السّبق الإنفكاكيّ، فتدبّر تعرف
مرامه قدّه، وقد ذكرناه فيما سبق، فراجع!

قوله: «تمور» ۱۴/۸۴.

أى: تموج.

قوله: «تفور» الخ ١٤/٨٤.

من فاريفور، بمعنى الفوران.

قوله: «أنَّ المرتبة العقلية لذات الشمس» الخ ١٥/٨٤.

وذلك، لترتيبها من المهية والوجود، ولكن هذا في شمن فلك الأجسام وأما شمس فلك العقول والأرواح، وهى ربّ نوع تلك الشمس، فهى على التحقيق لامهية لها، بعين عدم المهية للحقّ، تعالى. والمرتبة العقلية لها بعينها الجود في الأعيان فيكف في براء الكلّ، ومؤسها؟ فتدبر!

قوله: «كما هو سبيل الأمر» الخ ١٦/٨٤.

مثال للمنفى. والمراد الربوبىّ حضرة الأحديّة والواحدية. ويمكن أن يكون المراد منه ما يشمل الفيش الأقدس والمقدّس، وحضرة الجبروت والملوكوت الأعلى، من جهة تدليها بعرش الرحمن واندك إنياتها في الحقّ.

قوله: «وكذلك الأمر» الخ ١٦/٨٤.

عطف على قوله: «وليس يضح أن يقاس»، الخ.

فی الفِعلِ وَ القُوَّةِ

قوله: «الفريد الرابعة» الخ ۱/۸۵.

هذه من مهمّات هذا العلم، وهى بمنزلة الحقائق فى علم السلوك، والعفل راجع إلى الوجود، والقوة إلى العدم والمهيّة. ولما لم يكن بين معانى لفظة القوة معنى مشترك يكون جامعاً بينهما، بدءاً أولاً ببيان أقسام ما يطلق تلك اللفظة عليها، إشارة إلى اشتراكها اللفظى، وليصح حدّ كل صنف عند ذكره.

قوله: «الذى هو أكثر» الخ ۲/۸۵.

قد ذكر باقى معانيها فى الكتب المبسوطة مثل الشفا والأسفار، ونحن نذكرها فيما سيأتى، إن شاء الله.

قوله: «وبهذا المعنى تطلق» الخ ۵/۸۵.

أى: بمعنى الشدّة، فإنّه يطلق على المصاحبة لفظ القوة، من جهة أنّها الاستعداد الشّدید إلى جانب الانفعال.

قوله: «من حيث هو آخر» الخ ۷/۸۵.

وفائدة هذا القيد إدخال الطّبيب إذا عالج نفسه.

قوله: «كالقوة الفاعلة فى الفلك» الخ ۱۱/۸۵.

إن قلت: قد عدّوا الفلك بما تعلّق به، من النفوس الكلّية والجزئية، من أقسام الغير المتناهي العدّي والمدّي، مع أنّه، قدّه، وعدّه من المتناهي العدّي.

قلت: وجهه ما أفاده في الحاشية، من أنّ الفلك بالنظر إلى وحدة فعله، الذي هي الحركة الدائمة الأزلية السرمديّة عندهم، يعدّ من المتناهي وبالنظر إلى عدم تناهي ذلك الفعل والآثار المرتبة عليه في عالم الطبيعة، التي هي مظهر نعم الله، التي، إنّ تعدّوها لا تحصوها يعدّ من الغير المتناهي العدّي.

إن قلت: ذلك، بالنسبة إلى وحدة الحركة الأزلية، لا غبار عليه، أمّا بالنسبة إلى نفوسها الكلّية والمنطبقة، فهي دائمة الإشراقات والإفاضات في عالم العناصر، فلا يمكن عدّها من المتناهي العدّي، لمكان أزليّتها وأبديّتها عندهم.

قلت: لما كان العالی لا يلتفت إلى السافل، فتلك الآثار، والانوار إنّما ترتّب على فعلها الوحدانيّ بالعرض، والكلام في آثارها الذاتيّة، التي صورتها هي الحركة الوحدانيّة الوجوديّة. وأيضاً، لو سلّم لاتناهيها العدّي أو الشدّي بوجه، فذلك إنّما هو بالعرض ومن جهة طلبها للحقّ، تعالى، الذي هو المتّصف باللاتناهي، مطلقاً بالحقيقة والأصالة - بحوله وقوّته يتّصف به بعض الأظلة والأشباح - والكلام فيما كان مبدءاً للآثار الغير المتناهية بالذات، فتأمّل!

قوله: «أو غير متناهية» ١١/٨٥.

^١ - ابراهيم (١٤)، ٣٤: «وان تعدوا نعم الله لا تحصوها».

أى الغير المتناهى ألا يقفَى أو العقلى^١، لو جوزنا عدم المتناهى فى طرف
المعاليل والآثار، فتدبر. وتوصيف القوة بالفاعلة من جهة الكشف والايضاح، وإلا
فالمراد بها هنا مفيد الأثر، والفاعليته مأخوذة فيه.

قوله: «خلافاً للمتكلمين» الخ ۳/۸۶.

أى الذين قالوا برجوب سبق عدم، الغير المجامع على الفل، أو مقارنة القدرة
معه.

قوله: «كليّة» الخ ۱۱/۸۴.

بيان للمفارق؛ أى مفارق للموادّ بالكليّة، بحيث لا تعلق له بها ذاتاً ولا فعلاً.

قوله: «القادر هو الذى» الخ ۱۶/۸۶.

فتعلق القدرة على هذا المعنى بالايجاد تارةً، وبالإعدام أخرى، غير معتبرة
فيها أيضاً، بل يمكن أن يكون اختيار عدم متنعاً بالتظر إلى وجود الحقّ القدير،
الذى هو وجود وخير محض ووجود صرف، ولا يشاكله عدم والاعدام، كما قال
تعالى: «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ»^٢ «لأنّ صدق الشرطيّة لا ينافى كذب المقدّمين
كما فى قوله، تعالى: «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا». وسنرجع إلى هذا فى
مبحث صفات الواجب ان شاء الله تعالى.

قوله: «لتكليف الكافر» الخ ۲/۸۷.

١ - أى: «العقل».

٢ - الاسراء (۱۷).

أى: لأنَّ الكفَّار مكلفون عندهم بالأصول اتفاقاً، وبالفروع عند كثير منهم فلو كانت القدرة يجب مقارنتها مع العقل، والكفَّار غير عالين لما هم مكلفون به، فيلزم من هذا أن يكونوا مكلفين بما هم غير قادرين عليه، وهو ممتنع عند العقلاء منهم.

قوله: «ولزوم أحد المحالين» الخ ٣/٨٧.

ولزومه واضح على تقدير لزوم المقارنة. لأنَّ العالم عندهم حادث بالحدوث الزماني، بالزمان الموهوم. ولا شكَّ عنهم وعند الكلَّ، أنَّ المبدء القادر الفاعل للجميع هو الله تعالى. فلو لزم مقارنة القرة للفعل، يجب إمَّا القول بحادث قدرته، تعالى، مقارنة مع حدوث العالم، وإمَّا القول بأزليَّة العالم، لتكون قدرته الوجوبية مقارنة لفعله الذي هو إيجاد العالم، فتدبر!

قوله: «وبالحقيقة هذا السَّبق لفرد فرد منها» الخ ٤/٨٧-٥.

المقصود من هذا الكلام دفع توهم المنافات بين هذا مع قوله، بتقدّم الفعل على القوّة مطلقاً، حتى الزماني.

وبيان الدّفع، أنَّ هذا التّقدّم للقوّة على الفعل، ليس لحقيقة القوّة وطبيعتها على حقيقة العقل وطبيعته، ولا لجميع أفرادها على جميع أفراد الفعل. بل هذا السَّبق للأفراد الزمانيّة للقوّة، على الأفراد الزمانيّة المتعاقبة للفعلية - أى كلّ فرد من أفرادها المتعاقبة سابق على فرد من أفرادها وهكذا إلى الأبد بناءً على أزليّة الأفلاك وكلّيات العناصر، وأنواع المولّدات المكوّنات لاجمعيها، إذا لا مجموعها

من جهة عدم قرارها وعدم اجتماعها في الوجود الزماني ولا حقيقة القوة بالنسبة إلى حقيقة العقل وطبيعة، حيث أن كل فرد من أفراد القوة في عين كونه مقدماً على فرد من أفراد العقلية، مسبوق بفرد آخر من أفراد الفعلية، فكما أن طبيعة القوة، من حيث بعض أفرادها، مقدّم على بعض أفراد الفعلية، فطبيعة الفعلية أيضاً، من حيث بعض أفرادها مقدّم على بعض أفرادها، فلا يمكن الحكم بتقدّم القوة مطلقاً، من هذه الجهة أيضاً، على الفعلية، بل هذا الفرد المقدّم، لو لم يصير بالفعل، لا يمكن تقدّمه على الفرد الآخر من الفعلية، فتدّراً

قوله: «من الذاتيّ والزماني» الخ ٧/٨٧.

أقول: لما عرفت أن الفعلية مرجعها إلى الوجود، بل هي عين الوجود، كما أن مرجع مقابليها إلى العدم والمهية، تبين لك تقدّم الفعلية على القوة بجميع أنحاء التقدّم.

أمّا تقدّمها الذاتيّ، فمن وجوه: منها، ما أشار إليه، قدّه، في الحاشية.

ومنها، من جهة أن القوة مالم تصرّ بالفعل، ولم تتحقّق، لم تكن منشأة لأنّارها، ففعلية القوة مقدّمة عليها.

ومنها، أن منشأ القوة الأعدام المضافة، والمهيئات، وهي متأخّرة عن الاتيات والملكات. وبعبارة أخرى وبيان آخر، أن منشأ القوة في عال الطبيعة الهیولی، وفي

^١ - «مقدمة»، خ ل.

^٢ - «مقدمة»، خ ل.

عالم ماوراءالمهيّة وهما متأخّرتان عن الوجود والصّورة، في التّحقّق وتابعتان لهما في الجعل.

ومنها أنّ القوّة، لو كانت بمعنى العدم الصّرف البحث والفعلية بمعنى الوجود فالعدم مطرود بنور الوجود و لاشيئية له، حتّى يمكن أن يتقدّم على الوجود، ولا سبق له عليه أصلاً و إن كانت بمعنى العدم المضاف والشّائئية والاستعداد ، فهي صادرة عن الوجود بالعرض، إذ لها حظّ من الوجود كذلك، لأنّ الشّرور الطّفيفة مجعولة بجعل الفعليّات بالعرض . أيضاً القوّة راجعة إلى غضب الرّحمن، والفعلية إلى رحمته، وقد سبقت رحمة غضبه.

وأما سبقها بالشّرف والرّتبة فواضح لا يحتاج إلى البيان، مثل تقدّم الوجود على العدم والمهيّة بذلك، لأنّ الوجود خير محض، ومنبع كلّ شرف وفضيلة، تقدّمها الرّتبى أيضاً معلوم على أصالة الوجود، بل أصالة المهيّة، أيضاً، من جهة تقدّم رتبة الانتساب إلى الجاعل، الّذى هو^١ رتبة الفعلية، على رتبة المهيّة، من حيث هي الّتي هي اعتباريّة عند الجميع. وأيضاً، الفعلية مقدّمة، في الانتساب إلى صرف الوجود، من القوّة، بل هي عين الوجود، كما أنّ القوّة عين الإمكان و محتده. وأما تقدّمها الزّمانى فلتقدّم الموجود الدّهريّة والسّرمديّة ، الّتي هي غير مشوبة بالقوّة ، على القوّة ومنابعها بالزّمان. لا بمعنى كونها في الزّمان وتقدّمها

^١ - أي: «بالعرض».

^٢ - رتبة الانتساب ... الّتي هي رتبة الفعلية»، خ ل.

بتوسط کونها فيه، بل بمعنى أنه لا زمان من أزمنة وجود القوى، إلا وهي موجودة معها، بالمعية القیومیة الإحاطیة؛ وتقدم مجموع أفراد الفعلیة على مجموع أفراد القوة، لو فرض لها مجموع، وتقدم نفس الحركة والزمان وعللها، من جهة دهریتها، على منابع القوى ومبادئها، من جهة زمانیتها، وكذا من بعض الجهات التي ذكرت لبيان تقدمها عليها بالذات.

وأما تقدمها السرمديّ والدهریّ، فظاهر من جهة اتحاد الفعلیة مع الموجودات الدهریة والسرمديّة، من حيث وجهها الثابت عند الله.

وأما تقدمها بالعلیّة وبالطبع، فيعلم مما ذكرنا لبيان تقدمها الذاتي.

وأما تقدمها بالحقیقة والحق، فيظهر من جهة اتحاد الفعلیة مع الوجود والوجوب، والقوة مع المهيّة والعدم والإمكان والاستعداد.

وأما تقدمها السرمديّ، فمن جهة تقدم مرتبة غيب الغيوب والأحادیة الصرفة التي هي فعلیة محضة، على الأعيان الثابة والأسماء الإلهیة، التي مرجعها من جهة مفاهيمها وتعييناتها إلى القوة وبالجملة بعد الإحاطة بالأصول السالفة، وأن مرجع الفعلیة إلى الوجود والقوة إلى مقابله، لا تبقى شبهة فيما أفاده، قدّه فتدبر!

فى المیهة ولواحقها

قوله: «الفريدة الخامسة» الخ ٨/٨٧.

أقول: هذه الفريدة بمنزلة مقام الأحوال فى السلوك العمل، من جهة أن المیهة من عوارض الوجود، كما قيل: من وتو عارض ذات وجودیم. وبهذا الجهة جعل من مباحث الفلسفة الباحثة عن العوارض الذاتیة لحقيقة الوجود. وأما على مذاق القائلین بأصالة المیهة، فهى من عوارض الوجود، الذى هو موضوع العلم عندهم.

فإن قلت: قد تقرّر عندهم أن عرض المیهة على الوجود، إما يكون من جهة تشابكه بالعدم، لامن جهة أصل حقیقة الوجودیة التوریة، فوجب أن تعدّ من عوارضه الغریبة، لا الذاتیة.

قلت: الموجب لغرابة العارض، بالنسبة إلى حقيقة الوجود، الاحتیاج فى عروضه لها إلى التحصّص الطبعىّ أو التعليمیّ، لا مطلق التحصّص، وعروض المیهة للوجود ليس من هذا القبیل. وبعبارة أخرى، التشابك بالعدم واللیسیة،

الموجب لعروض المهيمة هو مطلق العدم الّيسية، أعمّ من أن يكون في لحاظ العقل، أو في الخارج وكونه في الخارج أعمّ من أن يكون ظاهر الحكم، أو محتفية تحت حكم الوجود ونوره. والتشابه الموجب لغزابة العارض، هو التشابه الّذى يكون في آخر درجات نزول الوجود بحيث يصير، لكثرة النزول والتسفل، حكم العدم والّيسية ظاهراً. وهذا إنّما يكون عند نزول الحقيقة في دار الطّبيعة و محفوفيتها بعوارض الأجسام الطّبيعية و التّعليمية والحركات المتحرّكات، فيكون الموجب لغزابة العارض حقيقة، هو التخصّص الطّبيعيّ أو التّعليمي.

قوله: «من سياق المقام» الخ ۹/۸۷.

لأنّ الحمل لا يتحقّق بدون الموضوع. فإذا لم يقيد الحمل، بأن يكون على شئ خاصّ، يظهر منه أنّ الموضوع مطلق الشئ. وأيضاً، يعلم بقرينة قوله، «في جواب ما الحقيقة»، أنّ الموضوع مطلق الشئ، حيث أنّ «ما الحقيقة»، يسئل بها عن حقيقة الشئ. ولكن الشئ هنا يجب أن يحمل على الشّئيّة المفهومية دون الوجوديّة أو على الأعمّ منهما، ولكن باعتبار وجودها في القسم الأوّل. وذلك لأنّ الوجود لا «ما حقيقة» له. لأنّ المسئول عنه بها حقيقة الشئ، التي يمكن أن يحصل في الذّهن وفي العلم الحسوليّ، والوجود ليس كذلك، كما أشار إلى ذلك بقوله، في منظومته المنطق: «وفي وجودي اتحد المطالب». إلّا أن يراد بالشئ مطلق الوجود، بمعنى ماله الوجود، أعمّ من الخارجيّ والذّهنيّ.

قوله: «بل هو شرح الاسم» الخ ١١/٨٧.

قد ذكرنا في المبحث الأول من مباحث الكتاب، عند شرح قوله: «معرف الوجود شرح الاسم»، ما يتعلق بشر المقام، فراجع!

قوله: «وبعضهم وإن زاد» الخ ١٣/٨٧.

أقول: فإنّ بعضهم زاد مطلب أيّ، وزاد آخر مطلب كيف ولم وأين نحو ذلك. ولكن الأول راجع إلى مطلب ما، أو هل المركبة، إن كانت «أيّ» عرضيّة، والثاني إلى مطلب هل المركبة، كما يشر إليه، بقوله: «إليه آلت ما فريق أثبتا».

قوله: «ومطلباً لم الشبوت والإثبات» الخ ١٤/٨٧.

الأول، يسئل به عن علّة وجود الشئ خارجاً، أعم من علّة الفاعليّة والغائيّة والثاني، عمّا يصير سبباً لإذعان النفس بثبوت الأكبر للأصغر، سواء كان علّة لا تصافه به خارجاً، أم لا، بل كان معلولاً له فيه. والأول يسمّى ببرهان اللّم، والثاني بالأنّ قد يخصّص باسم الدليل، والانّ بمطلق الاستدلال، الغير اللّمّي، سواء كان بالمعول على العلّة، أو بأحد المعلولين لعلّة ثالثة على الآخر. وقد يخصّص بما كان من قبيل الثاني، أي الاستدلال من أحد المعلولين.

وهنا قسم آخر من الوساطة، يعبر عنها بالوساطة في العروض، وقد مرّ شرحها سابقاً. وهي داخلّة في الوساطة الانبائيّة بوجه، دون التّبوتيّة، بناء على تفسير التّبوتيّة بما يكون أعمّ من أن يتّصف بما هي واسطة في ثبوته، أم لا والتّسبة

بين الأولين بالعموم والخصوص، وبين الأول والثالث بالتبيين على تفسير، وبالعموم والخصوص «المطلق»، أو من وجه، بتفسير آخر، و بين الثالث، بالعموم والخصوص المطلق، أو من وجه، فتدبر!

ثم أن هنانكتة، يجب أن تذكر، وهى أن الواسطة في العروض هل يمكن أن تكون مباينة أم يجب أن تكون محمولة؟ وقد مرّ بيان ذلك سابقاً، فراجع! قوله: و«ذو اشتباك» الخ ١٧/٨٧.

قال في الحاشية: «إن مالا إنية له لا مهية له» الخ.

إن قلت: هذا صحيح على مذاق القائلين بأصالة الوجود، حيث أن المهية حدّ الوجود عندهم، وأمّا عند القائلين بأصالة المهية، فليس هذا بمسّم، بل ولا يصحّح عندهم، بل ولا عند غيرهم. لأنهم صرحوا بأنّ الفرق بين المهية والحقيقة، بالعموم والخصوص، وأنّ المهية تطلق على المعدوم الخارجى أيضاً، مع أنّ بعضهم ذهب إلى ثبوت المعدومات الأزلية، فكيف يمكن أن يقال بأنّ ما لا إنية له لا مهية له؟

قلت: المراد بالإنية أعمّ من الوجود الخارجى والذهنى. وما أفاده، قدّه، مبنى على مساوقة الوجود مع الشيئية ونفى الثابتات الأزلية. فعلى مذهب كلتا القبيلتين يصحّ ما أفاده، قدّه، وأمّا عكس ما ذكره، أى كلّ مالا مهية له لا إنية له، فإمّا يصحّ على مذهب القائلين بثبوت المعدومات. والقائلين بثبوت المهية للواجب فقط، وعلى سائر الأقوال ليس بصحيح قطعاً، فتدبر تعرف!

قوله: «والمهيئة مشتقة» الخ ٣٣/٨٨.

قد مرّ سابقاً ما يتعلّق بالمقام، فراجع!

قوله: «وارتفاع التقيّضين» الخ ١٣/٨٨.

أقول: معنى ارتفاع التقيّضين، في المراتب، أن لا يصدق الشئ ولا نقيضه على شئ. مثل أن لا يصدق على زيد، أنّه موجود أو لا موجود، وفي القضايا أن لا يصدق القضية، ولا نقيضها في نفس الأمر، مثل أن لا يصدق: زيد كاتب، ولا ليس بكاتب، مثلاً وهو بهذا المعنى لا يصدق في المرتبة، أى لا يصدق: إن الإنسان من حيث هو إنسان، لا موجود، ولا لا موجود واقعاً. ولا أنّه يكذب قولنا: الانسان، من حيث هو إنسان، موجود مطلقاً، أو خارجاً أو ذهنياً. وكذا يكذب نقيضه: و هو أن الانسان، من حيث هو كذلك، ليس بموجود مطلقاً، أى لا ذهنياً ولا خارجاً أو خارجاً أو ذهنياً.

بل معنى ارتفاع التقيّضين عن المرتبة عدم عينية التقيّضين، أو جزئيّتها لها وهذا ليس في الحقيقة ارتفاع التقيّضين، كما لا يخفى . بل يجري في كلّ مفهوم بالنسبة إلى مفهوم آخر: لا يكون أحدهما عين الآخر، ولا جزئته.

وبعبارة أخرى: ارتباع التقيّضين، إمّا أن يكون بحسب الحمل والصدّق المرادف له، وإمّا أن يكون بحسب الصدّق النفس الأمرى، بمعنى المقابل للكذب. وارتفاعهما بحسب الحمل، إمّا أن يكون بحسب الحمل الأوّل، أو بحسب الحمل الشائع الصنّاعى والأوّل، ليس ارتفاع التقيّضين بالمعنى المصطلح المحال، بل يجري في

كل مفهوم بالنسبة إلى ما يغايره فإنه يصدق على كل مفهوم، أن المفهوم الآخر الذي يغايره هو ونقيضه، ليسا عين ذلك المفهوم، حتى بالنسبة إلى أجزاء الشيء منفرداً كل منها عن الجزء الآخر.

وأما بالنسبة إلى الحمل الشائع، فهو أيضاً على قسمين: لأنه، إما أن يكون في الذات بمعنى جزء الذات، أو في العرضي الخارج عن الذات. والأول، أيضاً يصح في كل مفهوم بالنسبة إلى مفهوم آخر أنه، ليس هو ولا نقيض، عينه. فإنه يصدق على الإنسان، أنه ليس بموجود ولا لا موجود». بمعنى أنه لا الموجود جزء ولا ألا موجود. وهذا أيضاً ليس ارتفاع التقيضين بالمعنى المصطلح، ولكنه لا يصدق بالنسبة إلى أجزاء المهية.

وبالمعنى الثاني، لا يصدق بالنسبة إلى التقيضين، لأن كل مفهوم، إما أن يصدق عليه مفهوم آخر، أو نقيضه بهذا الحمل. لأن مورد هذا الحمل الشيء ومقابله بالتقابل السلب والایجاب، لا العدم والملكة، والعرضي بمعنى مطلق الخارج المحمول، الأعم من المحمول بالضميمة. وعدم صدق التقيضين بهذا المعنى موجب لارتفاع التقيضين.

ولو أريد من سبل التقيضين، باعتبار الحمل فیهما عن المهية، باعتبار الحمل الأولي، والشائع بالمعنى الأول، فهو أيضاً ليس ارتفاع التقيضين، بل يجري في كل مفهوم بالنسبة إلى مفهوم آخر، ليس هو ولا نقيضه، عينه ولا جزئه فمعنى قولهم ليس الإنسان، من حيث هو بموجود ولا لا موجود، أنه ليس الوجود ولا نقيضه

عينه ولا جزئه. وهذا ليس حكماً بارتفاع التقيضين، لأنّ نقيض «ليس الانسان، من حيث هو بوجود ولا لا موجود»، باعتبار الصدق والكذب، رفع هذه القضية. ومن المعلوم، أنه، إذا صدق القضية الأولى لا يمكن كذب الأخرى وبالعكس، وأنه لا يمكن كذب كلّ واحدة منها ولا صدقهما وأما نقيضه باعتبار الحمل، فهو ممّا لا يتحقّق أصلاً، لأنّ الحمل إمّا يجري في المفردات، لا في القضايا، حتّى يتحقّق ارتفاع التقيضين.

وأما ارتفاع التقيضين، باعتبار الصدق والكذب، الجارى في القضايا، فهو لا يمكن في المرتبة ولا غيرها لأنك قد عرفت أنّ نقيض «ليس الإنسان، من حيث هو، بوجود ولا بعدم»، بمعنى أنه، ليس الوجود ولا العدم عينه ولا جزئه، «الإنسان من حيث هو انسا، إمّا موجود أو معدوم» بمعنى أنّ أحد المفهومين عينه أو جزئه ومن البديهيّ أنه، لا يمكن توافق القضيتين في الصدق والكذب. وهذا معنى قوله «على أنّ نقيض الكتابه في المرتبة» الخ، تدبّر تعرف!

قوله: «التي في تلك المرتبة» الخ ١/٨٩-٢.

صفة للصفة.

قوله: «الذى في تلك المرتبة» الخ ٢/٨٩.

صفة للسلب.

قوله: «وقد من سلبا» الخ ٢/٨٩.

أقول: فائدة تقديم السلب بيان منشاء سلب التقيضين، وأنّ المراد منه السلب

عن مرتبه من مراتب الواقع، أى مرتبة المهيّة، من حيث هي هي، بمعنى أنه ليس ما هما في طرفي التقيض عينها، ولا جزئها، لا عن الواقع مطلقاً، بمعنى أنها خالية في الواقع عن التقيضين وغير متّصفة بهما، ولا بواحد منهما والسلب بهذا المعنى لا يختلف بالنسبة إلى عارض الوجود، أو عارض المهيّة، لاشتراك الجميع في عدم كونها ولا نقايضها، بجزء للمهيّة ولا بعين لها. إلا أن الفارق بين القبلتين هو أن المهيّة لا تخلو عن طرفي عارضها اللازم لها في الواقع، بمعنى أنها في الواقع، إما متّصفة بالعارض، أو بمقابلة، بخلافها بالنسبة إلى عارض الوجود. فإنها من حيث هي هي، تخلو عن الطرفين في المرتبة وفي الواقع. إذ لم تكن مأخوذة مع الوجود، حتّى يعرضها العارض المشروط بالوجود. وكذا حين كونها موجودة في الذّهن، ينسلخ عنها الأحكام الخارجيّة، المشروط عروضها بالوجود الخارجيّ في الواقع، وليست متّصفة بها ولا بمقابلاتها. فيصح حينئذ أن يقال: المهيّة، من حيث هي، ليست في المرتبة و في الواقع متّصفة بهذه العوارض والأحكام، ولا بمقابلاتها، بمعنى أنها ليست عيناً ولا جزءاً لها، وأنها في الواقع ليست متحركة ولا ساكنة، ولا متحركة ولا كاتبة مثلاً. وذلك لأنها من عوارضها المشروط عروضها بالوجود، والمفروض أنها غير ملحوظة، من جهة كونها موجودة؛ وهكذا بالنسبة إلى عوارضها المشروط بوجودها في الذّهن. فإنها تخلو عن الطرفين في الواقع، عند وجودها في الخارج، وعند لحاظها من حيث هي هي.

وهذا بخلاف عوارض المهيّة، مثل الوحدة والإمكان ونحوهما، مثل الزوجيّة

بالتسبة إلى الأربعة مثلاً. فإنه، يصح سلب العينية والجزئية عن هذه العوارض وأطرافها، بالقياس إلى المهية، ولكن لا يجوز سلب انصافها بها واقعاً. فلو قدمنا السلب على الحيثية، يصير مفاد القضية سلب العينية والجزئية فقط، لا هو وسلب الإنصاف فيصح حينئذ بالتسبة إلى كلتا القبيلتين، لاشتراكها، في عدم كونها عيناً ولا جزءاً للمهية. وهذا بخلاف ما لو أخرنا السلب عنها، فإنه حينئذ تصير الحيثية جزء للموضوع لا تتمه، للمحصول، حتى يتوجه السلب إلى العينية والجزئية. بل يتوجه إلى نفى الوجود مطلقاً، أى نفى الانصاف والجزئية والعينية بطريق الأولوية. فيصح حينئذ بالتسبة إلى عارض الوجود، حيث أنه يجوز خلوها عنها وعن أطرافها^١ واقعاً. ولا يصح بالتسبة إلى عوارض المهية. فإنها بالتسبة إليها لا يجوز خلوها عنها وعن أطرافها، واقعاً.

وبالجملية: لما كان المقصود من قولهم: «ليست المهية، من حيث هي إلا هي»، نفى العينية والجزئية بالتسبة إلى الخواارج عن ذاتها، فهذا مما يصح بالتسبة إلى جميع العوارض. إلا أن في صورة تقديم السلب يظهر المقصود، وفي صورة عدم تقديمه لا يظهر، بل يوهم خلافه، وأن المقصود سلب الإنصاف واقعاً، فلا يصح على هذا الإيهام والحسبان بالتسبة إلى عوارض المهية، فثمره التقديم إبانة المقصود وإيضاحه.

^١ - «لا اشتراكها في عدم كونها»، خ ل.

^٢ - «... يجوز خلوه عنه وأطرافه»، خ ل.

إن قلت: كما أن خلواً للمهية عن عوارضها وأطرافها، من حيث هي، لا يجوز في الواقع، كذلك لا يجوز خلوها عن عوارضها بشرط الوجود، أي لا يجوز خلوها عنها وعن نقايضها واقعاً. لأن الخلو عن التقيضين واقعاً محال، سواء فيه عوارض الوجود وعوارض المهية. مثلاً لا يمكن أن يخلو الإنسان عن الحرارة ونقيضها واقعاً، وإن جاز خلوه عنهما في المرتبة، كما أنه يجوز خلوه عند الوحدة ونقيضها في المرتبة، ولا يجوز خلوه عنهما في الواقع. فما الفرق بين القسمين، حتى نحتاج إلى تقديم السلب، لأن يعم القبلتين؟ إلا أن يكون المراد بالتقيض هنا أعم من التقيض المصطلح، ومطلق التقابل للشيء أعم من تقابل العدم والملكة وتقابل السلب والإيجاب. فإن عدم جواز الخلو عن التقيضين بالمعنى الأول يعم القبلتين بخلاف بالمعنى الثاني. وبعبارة أخرى لا يصدق: الإنسان، من حيث هو إنسان، ليس بجارٍ ولا لا بجارٍ، بمعنى السلب المطلق في الواقع. لأن صدق السالبة لا يتوقف على وجود الموضوع واقعاً، بمعنى أنه لا يصدق أنه لا يتصف في الواقع لا بالحرارة، ولا بنقيضها بمعنى السلب المطلق. نعم! يصدق بمعنى عدم الملكة.

قلت: فرق بين الإئصاف بالتقيضين وحملهما على شيء، وبين توافق القضيتين المتناقضتين على الصدق أو الكذب. فإن ما لا يجوز خلواً للشيء عنه في الواقع، هو صدق إحدى القضيتين المتناقضتين مع كذب الأخرى، لا ائصاف شيء بأحدهما، أو الآخر فتأمل!

قوله: «إلى الوجود مطلقاً» الخ ۱/۹۰.

أى: لا مقيداً بنحو خاص، وهو وجود يكون عيناً أو جزء، بل مطلق الوجود سواء كان عيناً أو جزء، أو وصفاً وعارضاً.

قوله: «نفسه نفسه» الخ ٢/٩٠.

أى: والحال أنه، وضع أن نفسه نفسه، وكون نفسه نفسه إما يكون بالوجود لأن المهيبة المعدومة ليست نفسها نفسها، إذ لا تحقق لنفسها، حتى يكون نفسها نفسها. ويمكن أن يكون المعنى: فيلزم أن يكون معنى القضية، أن الإنسان نفسه نفسه، وهو خالٍ عن الوجود مطلقاً، فتدبر!

فی اعتباراتِ المَهْیَةِ

قوله: «بل یجرى فی الوجود» الخ ۱۳/۹۰.

قد ذکر فی الحاشیة، جریان بعض هذه الإعتبارات فی الوجود، وترك البعض،

ونحن نذكر الجميع لزيادة التوضیح. فنقول:

حقیقة الوجود قد یؤخذ «لا بشرط شیء»، حتّی قید «ألا بشرطیّة» فیکون حقیقة الحقّ، عند أهل الله، ویعبرون عنها بالغیب المَغِیْب؛ وغیب الغیوب، وعنقاء المغرب، ومقام لا اسمه له ولا رسم. وقد تؤخذ «بشرط لا شیء»، وتكون عبارة عن مقام الأحدیة الذاتیة عندهم. وقد تؤخذ «لا بشرط شیء» مع تَقْیْدِها «بألا بشرطیة السّرْیانیة»، فتكون فعل الله السّاری، فی الذّارِی. وقد تؤخذ «بشرط شیء» وهو على قسمین: إمّا یؤخذ «بشرط جمیع الاسماء والصفات، ومظهرها، کلّیها وجزئّیها»، ویعبر عنها بمرتبة الواحدیة، وإمّا أن یؤخذ «بشرط بعضها» وهو على أقسام كثيرة، ذکروها فی كتبهم العرفانیة، ونحن نذكر فی موقع یشیق بها. والمأخوذ «بشرط لا» إمّا أن یؤخذ «بشرط لا عن جمیع التّعینات»، أو عن بعضها، والأولی، هی مرتبة الأحدیة، الّتی مرّ حدیثها. والثّانیة سیجیء ذکرها، فیما سیأتی إن شاء الله.

قوله: «أن تؤخذ المهيّة وحدها» الخ ٦/٩١.

أى: بشرط تماميّه مفهومها، وانفراده عن مفهوم آخر، بحيث لا يكون هو جزء منها، ولا هى جزء منه ولكن مع تجويز أن يقارنها أمر خارج عن مفهومها، بحيث لا يكون هو جزء منها، لا هى جزء منه، وإن صارت بعد إنضمامه إليها جزء من المجموع. وقيل: المراد بشرط عدم الإتحاد مع غيره. ويرد عليه أن هذا لا يلائم.

قوله: «بحيث لو قارنها» الخ ٦/٩١.

فإنه، لو كان المراد من المعنى الثّانى أخذها بشرط عدم الإتحاد مع مفهوم آخر فذلك لا ينافى أن يكون هذا المفهوم جزء لها، لأنّ الكلّ ليس متّحداً مع جزء، فتدبرّ تعرف!

قوله: «متقدّماً عليه فى الوجودين» الخ ١١/٩١.

أى: التقدّم بالتجوهر والمهيّة، وبالطّبع، كما مرّ شرحه، فتذكر!

قوله: «فهو كمطلق الوجود» الخ ٥/٩٢.

قد مرّ شرحه، فتذكر!

قوله: «وهو بكلّى طبيعى وصف» الخ ٥/٩٢.

المراد بالكلّى الطّبيعى نفس المهيّة، من حيث هى هى. وقيل: إنّه المهيّة، من حيث كونها معروضة للكلّيّة فى الذّهن، أو من حيث هى قابلة لذلك. وتفصيل الكلام فى ذلك مذكور فى شرح المطالع، فراجع!

واعترض على ما أفاده المصنف، قدّه، بعض من ليس له قد راسخ في الحكمة بأجل الكلّي الطّبيعيّ الّلا بشرط القسميّ غير معقول، وإلا يلزم أن يكون قسم الشئ قسيماً له، من جهة أن المنطقيّ والعقليّ قسيما له. وقد غفل عن أن مقسم الانقسام إلى الكلّيات هي المهيّة، من حيث هي هي. وظنّ هذا الرّجل أن الكلّي الطّبيعيّ، هو الّلا بشرط القسميّ، مع أنّك قد عرفت أنّه بالتفسير الّذي أفاده، قدّه من الكلّيّ العقليّ.

وأعترض أيضاً بأنّ المهيّة، من حيث هي هي، ليست إلّا هي. والجواب أنّه لا ينافي الكلّيّة بهذا المعنى إلّا على ما أفاده صاحب شرح المطالع، فراجع! قوله: «لأنّه أمر عقليّ» الخ ۶/۹۲.

قيل عليه: إنّ قيد الّلا بشرطيّة لا ينافي الوجود الخارجيّ، بل هو ممّا يؤكّده، حيث أنّ الّلا بشرط يجتمع مع ألف شرط. وهذا الإيراد قد نشأ عن سوء الفهم، وقلّة التدبّر. وذلك ، لأنّ هذا القيد أمّا يكون من تعمّلات العقل، فالقيد به لا يكون إلّا موجوداً فيه، لا في الخارج، لأنّ الوجود في الخارج ذات المهيّة، من حيث ذاتها، لا من حيث كونها مقيدة بكذا. اللهم، إلّا أن يكون عنواناً للمهيّة، لا قيداً لها فيرج حينئذ إلى القسم، لا القسم. وبعضهم جعل المقسم المهيّة المأخوذة لا بشرط، وهو لا يصح أن جعل قيداً ويصح أن جعل عنواناً، فتدبر!

قوله: «وخصوصاً الثّانية» الخ ۸/۹۲.

أى: المادّة الثّانية، بمعنى مالميت الأولى. ويخرج منها الهيولى الأولى، ونعم

جميع الهولويات والمواد، من الثانية والثالثة وغيرهما، مثل الجسم المطلق للعناصر، والعناصر للمواليد ونحوها.

و وجه التخصيص بالثانية كون وجود الأولى مورداً للإنكار للإشراقين دون الثانية. وأيضاً الثانية من الأنواع المتحصلة الموجودة في نفسها، بخلاف الأولى، فإنها غير محسوسة، ولا متحققة الوجود، بدن الصور، فتدبر!

قوله: «وهو الاتحاد» الخ ١٠/٩٢.

أى الحمل بالمواطاة.

فإن قلت: الحمل بالمواطاة هو مقابل الحمل بالاشتقاق. ويعمّ الحمل الأولى والشائع الصناعى، كما أن الاشتقاقى يخصّ بالتانى. ومن المعلوم، أن الحمل الأولى هو الاتحاد في المفهوم لا الوجود، فكيف خصّه مطلقاً بالاتحاد في الوجود؟

قلت: الاتحاد في المفهوم ملازم مع الاتحاد في الوجود، أيضاً مع أنه، على أصالة الجود لا يتحقق حمل، إلا بوضع الوجود الأعم من الخارجى والذهنى ولكن الفرق أن في الحمل الشائع، ما به الاتحاد هو الوجود صرفاً، وفي الحمل الأولى، لا نظر إلى الوجود، وإن كان لا يتحقق إلا بالوجود، فتأمل! مع أنه، يمكن أن يكون المراد أنه الاتحاد في الوجود في المقام، أو أنه، لم يعباء بالأولى لقلته، فتدبر!

قوله: «لا واسطة في الثبوت» الخ ١٤/٩٢.

يظهر ممّا أفاده، قدّه، في الحاشية أعمية واسطة في الثبوت عن الواسطة في

العروض. من جهة أنّ الواسطة في الثبوت قد لا يتصف بما فيه الواسطة، بخلاف الواسطة في العروض، ولكن، لو قيدنا الواسطة في العروض بصحة السلب عن ذي الواسطة، دون الواسطة في الثبوت، بأن قيدنا بعدمها، كان بينهما التباين، والنسبة بين الواسطة في الإثبات والثبوت العموم والخصوص المطلق لولم يجعل الواسطة في العروض من أقسام الواسطة في الإثبات، ويجعل النسبة بين الواسطة في الثبوت والعروض التباين وإلا تكون النسبة بينهما العموم والخصوص من وجه، والنسبة بين الواسطة في الإثبات والعروض عموم وخصوص مطلق بوجه، لو جعلنا الواسطة في الإثبات ما يكون علة الإذعان النفس بثبوت المحمول للموضع بالذات، أو بالعرض. فيصدق حينئذ على الجلوس في السفينة المتحركة، مثلاً، أنه واسطة في الإثبات والعروض لحركة جالسها. فإنه يصح حينئذ أن يقال: زيد جالس في السفينة المتحركة، وكلّ ما كان كذا، فهو متحرك، فزيد متحرك. ولكن، لو قيدناها بكونها علة لإذعان النفس بثبوته له بالذات تكون النسبة بينهما التباين، أيضاً.

ثم إنّ بعضهم ظنّ، أنّ مع جعل الواسطة في العروض مثل السفينة المتحركة لحركة جالسها، فقد أخطاء خطأ فاحشاً، من جهة أنّ الواسطة في العروض يجب أن تكون محمولة، والسفينة غير محمولة على الجالس. ولكن، هذا الظن من بعض الظن. فإنّ الواسطة في العروض، في الحقيقة في المثال المذكور، هو الجلوس في السفينة المتحركة، وهو محمول بالاشتقاق على ذي الواسطة، وهو الجالس في السفينة المذكورة، من

حيث متحركيتها. والحمل المعبر في الوسائط الثلاث مطلقاً، على تقدير تسليم اعتباره، أعم من الحمل بالمواطاة، المعبر عنه بحمل هو هو، وبالاشتقاق، المعبر عنه بحمل ذو هو. وإلا فالواسطة في الإثبات لا شك في لزوم كونها محمولة وغير مباينة، لشهادة تعريفها بأنها ما يكون تاليه للإن حين يقال: «لأنه كذا»، ومعلوم أن القول هو الحمل. وأما الواسطة في الثبوت والعروض، فلو جعلنا النسبة بينهما وبين الواسطة في الإثبات العموم والخصوص المطلق أو من وجه، فهما أيضاً يجب أن تكونا قابلتين للحمل، وإلا لما أمكن اجتماعهما مع الواسطة في الإثبات، كما لا يخفى. ولو جعلناهما مباينتين معها، فلا شك أيضاً أنه لا يجب تقيدهما بعدم الحمل، كما أنه لم يقيدها بذلك أحد. وذلك لجواز أن يؤخذ منهما مفاهيم محمولة. وناهيك في ذلك تجويز هم التحديد بالعلل الأربع، مع تباينها وجوداً مع المعلول.

وما قيل: من أن الواسطة في الثبوت يمكن أن تؤخذ غير محمولة، من جهة كونها واسطة في الثبوت، حيث أنها علة لثبوت شيء لشيء. والعلة، بما هي علة مباينة مع المعلول، وإن أمكن أن يؤخذ عنها مفهوم قابل للحمل على المعلول، مثل مصنوع لكذا مثلاً، وهذا بخلاف الواسطة في العروض، فإنها سبب لعروض شيء، والعارض مما لا يمكن مباينته للمعروض، فالواسطة بطريق الأولوية يجب أن تكون محمولة قول زور مختلف، حيث أن العروض الخارجي غير ملازم للحمل وعدم المباينة. بل الأعراض الخارجية، التي تكون محمولة بالضميمة على الموضوعات، بناء على التركيب الانظمي بينها وبين موضوعاتها، تكون من

هذه الجهة مبينة معها، كما لا يخفى. وذلك لا ينافي جواز أخذ المفاهيم المحمولة عنها، سيما، لو. عمّن الحمل إلى المواطات والاشتقاق فتدبر!

ثمّ إنّ كون الوجود واسطة في العروض، بالنسبة إلى المهيّة، إمّا هو على القول الصحيح والمذهب الجزل والرأى القويم. أمّا على مذهب القائلين بأصالة المهيّة، واعتباريّة الوجود، فالقانون منهم، بأنّ مناط الموجوديّة، وصدق الموجود على الشئ، باتّحاده مع مفهوم الموجود، دون الوجود، وأنّه لا مبدئه أصلاً فليست المهيّة على قولهم واسطة لموجوديّة الوجود، أصلاً والذاهبون إلى تحقّقه في الخارج ولكن بعين تحقّق المهيّة جعلوها واسطة في العروض للوجود، لا واسطة في الثبوت، لأنّ الواسطة في الثبوت شأن الجاعل. والمهيّة ليست بجاعلة لوجودها، وكذا الوجود بالنسبة إلى المهيّة، بناءً على أصالته. ولكن، لو كنت صحيح النظر، غير عمياء العين، لأدعنت بعدم إمكان واسطة المهيّة لعروض الوجود للوجود أصلاً. لأنّها في حدّ ذاتها عارية عنه فكيف تصير واسطة لثبوته، سيما الشئ لا يمكن أن ينسلخ عنه، مع أنّ الواسطة في العروض يجب اتّصافها بما هي واسطة فيه، فتدبر!

ثمّ أنّ الواسطة في الثبوت يجب أن تكون علّة لثبوت الأكبر للأصغر خارجاً، أو في نفس الأمر، لا لثبوته في حدّ ذاته، وبينها فرق بين فيجوز أن تكون معلولة له بحسب وجودها، في حدّ نفسها، كما حقّق في محله، فعلى هذا، تنقسم الواسطة في الإثبات إلى أقسام ثلاثة، والواسطة في الثبوت إلى قسمين، ويحصل في

النسبة بين الثلاثة اختلاف، كما لا يخفى مع ماسبق ثم ، أن الواسطة في الثبوت قد تطلق في قبال الواسطة في الإثبات، فيراد بها ما يكون واسطة للثبوت النفس الأمريّ، وقد تطلق في قبال الواسطة في الإثبات، فيراد بها ما يكون واسطة للثبوت النفس الأمريّ، وقد تطلق في قبال الواسطة في العروض، فيراد بها ما يكون سبباً لائصاف الذات، أى : لائصاف ذى الواسطة سواء اتصف هى بما هى واسطة فيه، كالثار لحرارة الماء، أم لا ، كالشمس للأسوداد فتدبر!

قوله: «فإن التخص هو الوجود ، في الحقيقة» الخ ١٥/٩٢-١٦.

سيجى في محله، أن التشخص مساوق مع الجود ، بمعنى المغايرة بينهما مفهوماً مع الاتحاد مصداقاً، وأن تشخص كل شئ بوجوده، وأنه عين وجوده، لا أنه بالفاعل أو القابل، أو بالعوارض المادية أو بغيرها ، بما ذكر في محلها فمراده، قدّه هينها الإشارة إلى ذلك، أى الاتحاد بينهما في الحقيقة والمصداق، ولذلك قال «في الحقيقة»، حتى لا يتوهم الترادف، فتدبر!

قوله: «بالعرض» الخ ١٧/٩٢.

قال في الحاشية، «أى لعلاقة» الخ، العلاقة، بين مثل الجالس والسقينة، هى المجاورة، وبين المهية والوجود المجاورة أيضاً. في ظرف التحليل أو العكسية و العاكسية والمحدية والمحدودية ونحوها وما أفاده هنا بما يؤيد بطلان ما ظنّ بما سبق نقله، من لزوم حمل الواسطة في العروض، وأنها ما يكون سبباً لعروض شئ لشيئ بالذات، فإنه، بناءً على ما أفاده هنا، لا ضمير في المباية أصلاً، فتدبر!

قوله: «بالنظر الدقيق البرهاني» الخ ۹/۹۳.

ای بتخلية المهية عن كافة الوجودات بتعمّل شديد ووجدانها، أنها في حدّ نفسها ما شمت رائحة الوجود أصلاً. وكذا بمبادلٍ على أنها دون الوجود والمجعية.

قوله: «بل بإعانة من الذوق العرفاني» الخ ۹/۹۳.

أقول: وذلك ، لأن الأدلة، الدالة على أصالة الوجود، لا تنفي تحقّقها مطلقاً بل تنفي أصلاتها فيه^۱، وأمّا الحكم بأنها ما شمت رائحة الوجود، أصلاً، فيحتاج إلى ذوق عرفانيّ وتأيد سبحانه ربّانيّ ، حتى يظهر للسالك التّظري حقّة ما قيل «ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل» الخ، ويبدوله معنى ما قاله، تقدّست أسمائه وتعالى كبريائه: «إن هي إلا أسماء»^۲ الآية حتّى يدعن بأنّ المهية ، مع قطع النظر عن الوجود الحقيقيّ ، لا شيء محض، و معدوم صرف وباطل ساذج^۳ ويظهر له، أنّ الموجود بالذات هو الوجود، وأن لا ذات للمهية، في الوجود أصلاً، فتدبر! وربّما يعكس ويقال : أنّ القول بوجود المهية ، بناءً على النظر العرفانيّ . والمراد حينئذٍ أنّ العارف ، الذي يكون ذا العنين ، يرى المهيّات موجودة أيضاً بتبع الوجود، ويجعلها جنة ووقاية عن انتساب التّماثل إلى الوجود او يرى أنها وجودات

^۱ - أي : «في تحقّقها».

^۲ - النجم (۵۳)، ۲۳.

^۳ - وهذا المجاز ليس مجازاً لفظياً . إذ ليس استعمال الموجود في المهية استعمالاً للشيء في غير ما وضع له، بل مجازية في النظر العرفانيّ. لأن العارف لا يرى لما بالعرض وجوداً أصلاً ومن هذا ينفي أكثره عن الوجود مطلقاً. ويقول : ليس في الدار غيره ديار نعم كان ذا يقينين يقول بوجود المهية بالعرض. فالنظر العرفاني مختلف : فنظر ينفي عنها الوجود، وينظر يثبت لها الوجود، فتدبر، منه ره

خاصّة علميّة ، أو أنّها مظاهر الأسماء والصفات ولوازمها. أو أنّ الوجود الصّرف السّاذج لا يتحقّق فيه الأثر، إلّا باعتبار انصباعه بصبغ ألوان المهيّات وجوداً خارجاً، وأنّ وجودها بعين وجود الوجود، فتدبّر!

قوله: «ومعلوم أنّ الكلّي الطّبيعي» الخ ١٤/٩٣.

قد مرّ ما يتعلّق بالمقام، فذكر!

قوله: «بل مثله كمثّل الآباء» الخ ٦/٩٤.

حيث أنّ اتّحادها مع الوجود، كاتّحاد ألّا متحصّل مع المتحصّل. ومعلوم أنّ لكلّ فرد تحصلاً وفعليّة، هي غير فعليّة الفرد الآخر، وتحصّله، فيكون تحصّل المهيّة والكلّي الطّبيعي، المتّحد معه^١ الموجود بوجوده بالعرض، فعليّة أخرى ، تحصّلاً آخر، وألّا، فيلزم أنّ يكون فعليّة كلّ فرد وتحصّله عين فعليّة الفرد الآخر وتحصّله.

وبوجه آخر، الموجود في ضمن كلّ فرد حصّة أخرى، غير الحصّة الموجودة في ضمن الآخر وإلّا يلزم اتّصاف الشّيء الواحد بصفات متضادة، هي صفات الافراد وبعبارة أخرى ، وحدتها إبهامية لاحتصالية ، وبوجه بعيد، مثل وحدة الهيولى، فتصير متعدّدة بتعدّد الأفراد ، وواحدة بوحدتها، فتأمل ، تعرف ! وهذه الوحدة، مع وحدة حقيقة الوجود، في طرفي التقيّض، حيث أنّها وحدة سعيّة إحاطيّة إطلاقيّة.

^١ - أي: «مع كل فرد».

^٢ - أي: «أنّ وحدة حقيقة الوجود».